Editörler:
HEIDI A. CAMPBELL
RUTH TSURIA

DİJİTAL DİN

DİJİTAL MEDYADA DİNÎ PRATİKLERİ ANLAMAK

İZ

DİJİTAL DİN

Dijital Medyada Dinî Pratikleri Anlamak

Editörler:
HEIDI A. CAMPBELL
RUTH TSURIA

© İz Yayıncılık Limited Şirketi, 2023
Sertifika no: 49821

Copyright © 2022 seçki ve editörlük: Heidi A. Campbell ve Ruth Tsuria;
bireysel bölümler: katkı sağlayanlar

Taylor & Francis Group üyesi olan Routledge tarafından yayımlanan
İngilizce baskısından onaylı çeviri. Bu kitabın Türkçe yayın hakları,
Kalem Telif Hakları Ajansı aracılığıyla alınmıştır ve İz Yayıncılık'a aittir.

İz Yayıncılık: 1355
İnceleme Araştırma Dizisi: 468
ISBN: 978-605-326-800-0
1. baskı, İstanbul 2023

Oruçreis Mahallesi, Tekstilkent Caddesi
Koza Plaza B Blok No: 12 Kat: 15/151 Esenler / İstanbul
Telefon: (212) 5207210
www.iz.com.tr
E-posta: bilgi@iz.com.tr

Özgün Adı: *Digital Religion:*
Understanding Religious Practice in Digital Media

Editör: Selahattin Bayraktar
Son Okuma: Ayşenur Dilek
Kapak Tasarımı: Emir Tali
Sayfa Tasarımı: Medine Efe

Tüm hakları saklıdır. Bu kitabın hiçbir kısmı yayıncıdan yazılı bir izin alınmaksızın fotokopi, kayıtlama ya da herhangi bir bilgi depolama ve elde etme sistemi de dâhil olmak üzere herhangi bir biçim ve yolla aktarılamaz veya çoğaltılamaz.

Basıldığı yer: Çevik Matbaacılık (Sertifika no: 45509)
Davutpaşa Caddesi, Besler İş Merkezi No: 20/18-19 Topkapı-Zeytinburnu/ İstanbul

DİJİTAL DİN

Dijital Medyada Dinî Pratikleri Anlamak

Editörler:
HEIDI A. CAMPBELL
RUTH TSURIA

Çeviri Editörü:
Kemal Ataman

Türkçesi:
Derya Eren Cengiz - Ömer Faruk Cengiz -
Muhammet Numan Sağırlı

İZ

Heidi A. Campbell; ABD'deki Texas A&M Üniversitesinde İletişim profesörü, Başkanlık Etki Araştırmacısı (Presidential Impact Fellow) ve Din Çalışmaları alanında öğretim üyesidir. Aynı zamanda Yeni Medya, Din ve Dijital Kültür Çalışmaları Ağı'nın direktörü ve dinî inanç ve uygulamaların dijital kültürde çevrim içi ve çevrim dışı olarak nasıl icra edildiğini araştıran Dijital Din çalışmalarının kurucusudur.

Ruth Tsuria; ABD Seton Hall Üniversitesi İletişim ve Sanat Fakültesinde doktor öğretim üyesi/yardımcı doçent (assistant professor) olarak görev yapmaktadır. Toplumda Din Araştırma Ağı [Religion in Society] tarafından, Yükselen Bilim-insanı Ödülü'ne layık görülmüş ve Dijital Din çalışmalarına katkılarından dolayı Yeni Medya, Din ve Dijital Kültür Çalışmaları Ağı'nın öncü Dijital Din Araştırmaları Ödülü'nü almıştır.

Kemal Ataman; Trabzon'un Çaykara ilçesinde dünyaya geldi. İlk ve orta öğrenimini Of ve Çaykara ilçelerinde tamamladı. 1992 yılında mezun olduğu Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesine 1994 yılında din sosyolojisi araştırma görevlisi olarak atandı. The Catholic University of America'da (Washington, DC) 1998 yılında yüksek lisansını, 2003 yılında doktorasını tamamlayıp yurda döndü ve Marmara Üniversitesine intisap edinceye kadar (2018) Uludağ Üniversitesinde din sosyolojisi hocası olarak görev yaptı. 2009-2011 yılları arasında Almanya Bayreuth Üniversitesi Kültür Bilimleri Fakültesinde öğretim üyesi olarak çalıştı. Çeşitli dillerde yayımlanmış makale, kitap ve kitap bölümü yazarlığı olan Ataman evli ve iki çocuk babasıdır. Başlıca akademik ilgi alanları şu şekilde sıralanabilir: Din sosyolojisi, felsefi ve teolojik hermenötik, Katolik dinî geleneği, beşerî ve sosyal bilimler metodolojisi.

Derya Eren Cengiz; 1995 yılında İstanbul'da doğan Derya Eren Cengiz 2018 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun olduktan sonra aynı yıl Marmara Üniversitesinde Din Sosyolojisi alanında yüksek lisans eğitimine başlamıştır. 2019 yılında Yozgat Bozok Üniversitesinde araştırma görevlisi olarak göreve başlayan Cengiz, şu an Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde görev yapmaktadır. Hâlihazırda Marmara Üniversitesinde doktora programındaki eğitimine devam etmektedir.

Muhammet Numan Sağırlı; 2018 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden (İngilizce program) mezun oldu. Aynı yıl Din Sosyolojisi alanında Marmara Üniversitesinde yüksek lisansa başladı. "Başörtüsü Giymeyi Bırakan Üniversite Mezunu ve Çalışan Kadınlar Üzerine Nitel Bir Araştırma" başlıklı yüksek lisans tezini 2021 yılında tamamladı (TÜBİTAK 1002 kapsamında desteklenen 220K391 nolu araştırma projesine dayanmaktadır). Şu anda Marmara Üniversitesi'nde Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) alanında doktora eğitimine devam eden Sağırlı, aynı zamanda Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Ömer Faruk Cengiz; Hâlihazırda Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde araştırma görevlisi olarak çalışan Ömer Faruk Cengiz, 2018 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun olmuştur. Aynı üniversiteden Din Sosyolojisi alanında yazılmış "'Dindar' ve 'Oyuncu': Beklenmedik iki alanın kesişimi ve dramaturjik yansımaları" başlıklı yüksek lisans teziyle mezun olan Cengiz şu anda aynı bölümde doktora eğitimine devam etmektedir.

İçindekiler

Çeviri Editörünün Önsözü 9

1. Dijital Din Araştırmalarına Giriş 13

BÖLÜM 1

DİN VE YENİ MEDYA ÇALIŞMALARINDA ÖNE ÇIKAN TEMALAR

2. Din 51
3. Ritüel 75
4. Kimlik 100
5. Cemaat 125
6. Otorite 152
7. Bedenleştirme (Embodiment) 179

BÖLÜM 2

TEMATİK VAKA ÇALIŞMALARI

8. Din: Gerçek Benliğini Bulmak: Güney Kore'de Tapınak Konaklamasını YouTube'da Yayınlamak 207
9. Din: Minik Bir Kuş Din Hakkında Bana Bir Şeyler Söyledi: Twitter'da Din 223
10. Ritüeller: Dijital Din Konusunda Bir Vaka Çalışması: That Dragon, Cancer (O Ejderha, Kanser) 238
11. Ritüeller: Namaz Uygulamalarıyla Yerine Getirilen Ritüeller: Müslüman Katılımcıların *Muslim Pro*'daki Teknolojik ve Dinî İmkânları Kullanma Şekilleri 253

12. Kimlik: #Emptythepews (#Kilisesıralarınıboşaltın): Twitter'da Eski-Evanjelist Kimliği 268
13. Kimlik: "Niqab Yüzümün Zarif Bir Uzantısıdır": YouTube'daki Yaşam Akışı Videolarında Meta-İhtida Olarak Niqab Tercihi 282
14. Cemaat: Kamusalın İki Yüzüne Yönelik Çifte Üretim: Habat'ın (Chabad) İçe ve Dışa Dönük Çevrim İçi Varlığı 297
15. Cemaat: Yamaçta Dingince Durmak: İngiliz Kuveykırlarıyla (British Quakers) Çevrim içi Alanda İbadet 313
16. Otorite: Akıllı Telefona Karşı Pasif-AgresifHaredi Kampanyası 330
17. Otorite: Facebook'ta Otoriteyi Sürdürmek ve Tesis Etmek: Katolik Rahipler Üzerine Bir Vaka Çalışması 344
18. Bedenleştirme: Hindistan'daki Video Oyunlarında Oyunlaştırılmış Role Büründürme Örnekleri 358
19. Bedenleştirme: Dijital Öte Dünya 371

BÖLÜM 3

DİN VE DİJİTAL MEDYA ARAŞTIRMASI ÜZERİNE MÜLAHAZALAR

20. Dine ve Yeni Medyaya Yaklaşımda Teorik Çerçeveler 389
21. Din ve Yeni Medya Araştırmalarında Etiğe Dair Meseleler 416
22. Teoloji ve Yeni Medya 443

Katkıda Bulunanlar 469

Dizin 477

Çeviri Editörünün Önsözü

Din ve modernite arasındaki ilişkinin mahiyeti, uzun süredir uzmanlar tarafından tartışılan konular arasındaki başat pozisyonunu muhafaza etmektedir. Bazı düşünürler, moderniteyi, dinin gerileyip nihai olarak yok olmasına sebep olacak bir süreç olarak yorumlarken, bazıları ise dinin yeni biçim ve içerikle de olsa varlığını sürdüreceği tezini ileri sürmüşlerdir.

Dünya genelinde, özellikle de Batı'da, örgütlü veya kurumsallaşmış dinin birçok bölgede gerilediği söylenebilir; ancak, bu durumu, dinin tamamen ortadan kaybolduğu veya kaybolacağı şeklinde yorumlamak geçerli bir yaklaşım değildir. Zira dinin, ortadan kaybolmaya yüz tuttuğu iddia edilen her dönemde, yeni ve umulmadık zeminlerde, yeni biçimler ve içeriklerle kendini gösterip varlığını sürdürdüğü gözlemlenmiştir. Bu zeminlerden biri de dinin ifade edilmesi, iletişim kurma ve örgütlenme konularında yeni olanaklar sunan ve farklı adlarla anılan dijital platformlardır. Bu platformlar, insanların artık dünya çapında dinî, ahlaki ve felsefi öğretilere ve kaynaklara erişebilmelerini, benzer dünya görüşlerine sahip insanların birbirleriyle iletişim kurmalarını ve nihayet kendi cemaatleriyle dünyanın diğer ucundaki dinî etkinliklere katılmalarını mümkün kılmaktadır.

Anthony Giddens'a göre, dinin modern zamanlarda yeniden belirmesinin -belki de hiç kaybolmamış olmasının- nedenlerinden

biri, modernite ve kuşku arasındaki ilişkidir. Geleneksel otorite biçimlerinin giderek sorgulandığı ve meydan okunduğu bir dünyada, dinin birçok insan için, hâlâ, hayatın belirsizlikleriyle başa çıkma ve hayatı anlamlı kılma konularında önemli bir işlev gördüğü anlaşılıyor. Farklı içerik ve biçimlerle dahi olsa, dinin hayatiyetini sürdürebilmesinin bir başka izahı, modern kurumların insanlar için bir amaç ve aidiyet duygusu sağlamadaki başarısızlığı olabilir. Birçok toplumda din, bu boşluğu doldurmak için devreye girerek, bir cemaat ruhu, ahlaki rehberlik ve manevi tatmin sunmaktadır. Bununla birlikte, modern zamanlarda yeniden canlandığı ve kaybolmayı reddettiği iddia edilen dinin, geleneksel toplumlardaki dinden ciddi anlamda farklılık gösterdiği açıktır. Zira, din de dahil olmak üzere geleneksel otorite biçimleri, hızla değişen bir dünyada meşruiyet ve otoritelerini sürdürebilmek için birçok yeni din ve otorite biçimleriyle rekabet etmek durumundadır.

Yukarıda yapılan analizlerden de anlaşılacağı üzere, teknolojinin hayatımızın her alanına nüfuz ettiği yirmi birinci yüzyılın hızla gelişen dijital ortamında dinin de kendine bu tarz dijital platformlarda yer bulması şaşırtıcı değildir. İnternetin ortaya çıkması ve sosyal medya platformlarının hızla gelişmesi, sadece iletişim, öğrenme ve iş yapma tarzlarımızı dönüştürmekle kalmamış, aynı zamanda dinin modern zamanlarda ifade edilmesi için yeni bir alan oluşturmuştur.

Çevirisini sunduğumuz *Dijital Din*, dijital dinin ilgi çekici dünyasının derinliklerine inerek, çevrim içi ortamda ortaya çıkan yeni maneviyat, dindarlık ve cemaat biçimlerini ve bunların geleneksel dinî uygulamalar üzerindeki etkisini ve farklarını inceliyor. Campbell, *Dijital Din* ve diğer araştırmalarında, dijital medyanın "ağ tabanlı kamusal alan" olarak adlandırdığı yeni bir dinî alanın ortaya çıktığını savunmaktadır. Bu alan, coğrafi konumlarına bakılmaksızın bireylerin dinî inançlarını paylaşan diğer insanlarla bağlantı kurabildiği bir

bağlam sunmaktadır. Bu durum, yeni dinî cemaatlerin ortaya çıkmasına ve yeni dinî ifade biçimlerinin gelişmesine olanak sağlamıştır.

Dijital Din, dijital teknolojilerin geleneksel dinî kurumlar ve uygulamalara yönelik meydan okuma biçimlerinin mahiyetini ve sürecini de araştırmaktadır. Kitap, örneğin, çevrim içi mabetlerin ve sanal dinî cemaatlerin yükselişi gibi konuları ele alarak, bireylerin fiziksel olarak mekânda bulunmadan da dinî ritüellere nasıl aktif olarak katıldığını gösteren çarpıcı örnekler sunmaktadır. Bir başka ifadeyle, arttırılmış (augmented) gerçeklik teknolojisi, dinin uygulanma ve deneyimlenme şeklini de dönüştürerek, kutsal mekanlara hac ziyaretleri veya dinî ayinlere katılım gibi dinî ritüellerin ve deneyimlerin simülasyonunu mümkün kılmaktadır. Bu durum, bireylerin seyahat edemedikleri veya dinî etkinliklere fiziksel olarak katılamadıkları durumlarda dahi inançlarıyla yeni ve özgün yollarla ilişki kurabilmelerine olanak sağlamaktadır. Ayrıca, dijital medyanın, kurumsal dinî gelenekler içinde bile dinî eğitimi nasıl dönüştürdüğü ve dinî liderlerin çevrim içi platformları kullanarak takipçilerini eğitmek ve etkileşimde bulunmak için bu ortamı nasıl etkili bir şekilde kullandığı gibi konular, sahadan toplanan verilerle ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır.

Her çeviri teşebbüsü özünde bir yorumdur. Bu nedenle, bir metni bir dilden diğerine çevirmek, o metin için, çevirmenin kavrayışı, kültürel geçmişi ve dil seçimlerinin rehberliğinde dönüştürücü bir seyahat gibidir. Bu seyahatte bazı unsurlar kaçınılmaz olarak değişebilir ve hatta kaybolabilirken, yeni nüanslar da ortaya çıkabilir. Bu nedenle, hiçbir çeviri orijinal metne mutlak sadakat iddiasında bulunamaz. Çok yazarlı bir çalışma için bu mülahazalar daha da geçerlidir. Zira, her yazar kendine özgü yazım tarzını, kelime dağarcığını ve kültürel referanslarını metne yansıtarak, metin içinde farklı dilsel

unsurlardan oluşan bir mozaik oluşturur. Bu karmaşık sesler ağı arasında gezinirken, tanıdık ve anlaşılır bir ses için çabalamak, bir yandan bireysel farklılıklara saygı duymayı, öte yandan da çeviride tutarlılık ve bütünlük sağlayacak bir denge tutturabilmeyi zorunlu hâle getirir. Bu karmaşık dengeleme oyununda, çeviri sürecinin karmaşıklığı ortaya çıkmakta ve derin bir anlayış, kültürel duyarlılık ve titiz bir dikkat ihtiyacı hasıl olmaktadır. *Dijital Din*'in çevirisini, bu ve benzeri hususları özelikle dikkate alarak gerçekleştirmeye çalıştık.

Bu önemli çalışmayı Türkçe'ye çevirmekle, akademisyenler, öğrenciler ve araştırmacılar arasında, konuyla ilgili daha derin bir anlayış ve etkileşim geliştirmeyi amaçlıyoruz. Bu çevirinin entelektüel söylemi harekete geçirmesini, eleştirel analizi teşvik etmesini ve Türkiye bağlamında dijital teknoloji ve dinin etkileşimine ilişkin gelecekteki çalışmalar için bir zemin oluşturmasını umuyoruz.

Kitabın çeviri editörü olarak, genç meslektaşlarım Derya, Ömer Faruk ve Muhammet Numan'a süreç boyunca sergiledikleri titiz ve özverili çalışmaları için kalbi teşekkürlerimi sunuyorum. Onların paha biçilmez katkıları, bu projenin gerçekleşmesinde hayati bir rol oynamıştır. Ayrıca, sürecin başından beri, kitabı yayınlama konusundaki istek ve çabaları ve süreç boyunca sundukları her türlü destek için İz Yayıncılık çalışanlarına içtenlikle teşekkür ederim.

Kemal Ataman
22.06.2023
Üsküdar

1. Dijital Din Araştırmalarına Giriş

Ruth Tsuria ve Heidi A. Campbell

On yıl önce Routledge, bu derlemenin baş editörüne başvurarak, giderek büyüyen din ve internet çalışmalarına giriş niteliğinde, öğrencilere ve akademisyenlere yönelik bir araştırma metni hazırlamasını talep etti. Bu talep, dijital din çalışmaları olarak bilinen araştırma alanında önemli bir ana işaret ediyor; erken dönem internet araştırmalarında, büyüyen, ancak genellikle göz ardı edilen bir araştırma alanının kamuoyu tarafından tanınması ve meşrulaştırılması anlamına geliyordu. Her ne kadar araştırmacılar 1990'ların ortalarından beri çevrim içi alanda dinin ortaya çıkışını araştırıyor ve tespit ediyor olsalar da ve çevrim içi dinî etkileşim örneklerine daha 1980'lerin başlarında rastlansa da din ve internet çalışmaları, birçok bakımdan kendine bir yuva arayan disiplinlerarası bir tartışma olarak kalmıştır.

Din sosyolojisi ve medya araştırmaları gibi birçok alandaki bilim insanı, çevrim içi dinî pratiklerin çevrim dışı dinî cemaatler tarafından icra edilişinin sonuçlarını ciddiye almaya başlanmasına karşın, böyle bir çalışmayla ilgili bilimsel bir apolojinin* oluşması için çokça mesai harcanması gereke-

* Kelime anlamı "savunma", "savunma amacıyla yapılan konuşma" olan apoloji, terim olarak, belli bir saldırı veya suçlama karşısında Hıristiyanlığı savunmayı ifade etmektedir.

cekti. Bu, bir yandan, geleneksel din bilimleri araştırmacılarına, yeni, dijital medya biçimleriyle dinî etkileşimi incelemenin, çağdaş dindarlığın tezahürlerini tam olarak anlamak için neden önemli olduğunu açıklamayı içeriyordu. (Campbell 2006). Öte yandan, medya ve internet araştırmaları bağlamında din ve internet araştırmacıları, çevrim içi dinî tezahürleri incelemenin neden değerli bir uğraş olduğunu temellendirmek için çok çalışmış ve özgün kullanıcı topluluklarının teknolojik karar verme sürecini araştırmak için geçerli ve sağlam bir mikro evren sağladığı tezini savunmuştur (Campbell 2005a). Bu durum, akademisyenlerin herhangi bir araştırma sunumu veya makalesinin önemli bir bölümünü, bu disiplinlerarası çalışmayı dikkatlice bağlamsallaştıran ve gerekçelendiren ayrıntılı bir anlatı sunarak geçirmelerini gerektirmiştir.

Ne var ki, bu durum, elinizdeki kitabın ilk versiyonunun piyasaya çıktığı 2012 yılında değişti. Söz konusu durum, American Academy of Religion'ın yıllık toplantısında bir oturum olarak düzenlenen ve önemli bölümlere katkıda bulunan araştırmacıların, çalışmalarını, 100'den fazla akademisyenden oluşan tıklım tıklım bir kalabalığa sundukları bir kitap tanıtım etkinliğiyle net bir şekilde resmedilmiştir. Katılımcılar, din ve dijital medyanın kesişiminin *neden* çalışılması gerektiğine dair sorular yerine, bunun *nasıl* gerçekleştiğine ve bu çalışmaların daha geniş anlamda *hangi* sonuçlara işaret ettiğine dair sorulara odaklandı. Birkaç katılımcı ve bölüm yazarı, bu durumu, çalışmalarının akademi tarafından meşrulaştırıldığını ve övüldüğünü ilk defa hissettikleri an olarak tanımladı.

Bu kitap ve söz konusu panel, büyüyen bilim alanını tanımlamayı sağlayan oldukça yeni, "dijital din" etiketine de dikkat çekmiştir. Bu etiket, dijital teknolojilerin dinî grupları ve kültürleri, dinî grup ve kültürlerin de dijital teknolojileri nasıl şekillendirdiğini incelemek için psikoloji, Asya ve Orta Doğu araştırmaları, insan-bilgisayar etkileşimleri, bilişim bilimi ve

teoloji de dâhil olmak üzere çeşitli alanlardan akademisyenleri bir araya getirmektedir. Dijital din araştırmaları, başlangıcından günümüze çeşitli konuları kapsayan dinamik bir araştırma alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu araştırma alanı içinde, yapay zekâ ve transhümanizm gibi teknolojiden etkilenen dünya görüşlerinin gündeme getirdiği etik sorular, dinî grupların sosyal medyayı ve uygulamaları kullanmalarına yönelik etnografik araştırmalar ya da yeni sekülerleşme eğilimlerinin dijital kültür içerisinde dinî ve lâ-dinî olanla ilgili yeni anlayışa yol açma şekilleri gibi konular yer almaktadır.

Bu kitabın ilk baskısının yayınlanmasından neredeyse on yıl sonra, dijital din alanı çeşitli şekilerde değişime uğradı. Bu on yıl zarfında, söz konusu çalışma alanı daha da kurumsallaştı: 2012 yılında, medya, din ve kültür araştırmalarına yönelik resmî bir dernek kuruldu ve (artık Brill tarafından yayınlanan) *Journal of Religion, Media and Digital Culture*'ın doğuşuna vesile oldu. ICA ve AAR gibi uluslararası derneklerde din ve medya konulu ön konferanslar artık düzenli olmasa da sık sık yapılmaya başlandı. Ayrıca, son on yıldır, internetin kendisi değişmeye devam etmiş ve bu açıdan çalışma alanını kendisiyle birlikte değişmeye zorlamıştır. Sosyal medya çok daha yaygın hâle geldi ve sanal gerçeklik, yapay zekâ, nesnelerin interneti (the internet of things) ve büyük veri gibi yeni dijital kültür alanları ortaya çıktı.

Dijital Din'in bu ikinci baskısında, sadece bu çalışma alanının son on yılda nasıl geliştiğini belgelemeyi ve güncellemeyi değil, aynı zamanda bu alanın küresel bir ağ toplumunda dinin nasıl tanımlandığı, yaşandığı ve kendisiyle etkileşime girildiği konusundaki anlayışımızı nasıl etkilediği hususuna da göz atmayı amaçlıyoruz. Bu giriş bölümünde, çevrim içi alanda dinin ortaya çıkışı ve bu çalışma alanındaki bilimsel yaklaşımları açıklamak gibi aşina olunan bazı konuları ele almanın yanında, dijital din araştırmaları alanının konumuna

ve önümüzdeki on yılda nereye evrileceğine dair yeni bir değerlendirme sunuyoruz.

Dijital Din Araştırmalarının Ortaya Çıkışı

Dijital din çalışmalarının doğuşu, 1990'ların ortalarında yayınlanan birkaç bilimsel makaleye kadar götürülebilir. Örneğin, 1995'te Greg Grieve, çevrim içi neo-Paganlar hakkında çalışmış ve internetin dinî cemaatler için bir alan olduğunu göstermiştir. Bir yıl sonra kaleme alınan, O'Leary'nin "Cyberspace as Sacred Space" (*"Kutsal Alan Olarak Siber Alan"*) (1996) ve O'Leary ve Brasher'ın "The Unknown God of the Internet" (*"İnternetin Meçhul Tanrısı"*) (1996) gibi önemli makaleleri, Hristiyanlıktan Paganizme, dinin çevrim içi ortamlarda nasıl tezahür ettirildiğini detaylıca açıklayan ilk üst düzey çalışmalar oldu.

Bu dönem, internet ve siber alan terimlerinin eş anlamlı olduğu bir dönemdi ve siber-din (cyber-religion) terimi, dinî ibadet, toplanma ve çevrim içi platformlarda ortaya çıkan cemaat tezahürlerini tanımlamak için kullanılmaya başlandı. Popüler görüş, siber alanın insanların gerçek hayatıyla ilgisi olmayan farklı bir alan olduğuydu. Dolayısıyla, bu çerçeveleme, insanları hem geleneksel hem de bedensel kısıtlamalardan kurtaran ve buna karşın, bir şekilde onları ekranın ötesinde sahte bir gerçekliğe hapsedebilen mitsel bir alan olarak siber alanın popüler ütopik ve distopik görüntülerini çağrıştırıyordu. Siber-din, bazıları tarafından internetin yeni teknolojisi ve siber uzayın dolayımlı sanal ortamı aracılığıyla yeni dinî cemaat ve ritüel türlerinin hayal edilebileceğini öne sürmek için kullanıldı. Vurgu, geleneksel dinden bile farklı, yeni ve yabancılaşmış bir dinî bağlılık formu üzerineydi. Siber kiliseler ve tapınaklar üzerine yapılan araştırmalar, insanların ruhani yaşamlarını siber alana taşımayı denedikçe bilgisayar teknolojisi ve din arasında yeni bir ittifakın ortaya çıktığını

gösteriyordu (Bauwens 1996). 1990'lardan 2000'lerin ortalarına kadar siber-din terimi, internetteki çeşitli dinî tezahürleri tanımlamak için kullanılmıştır. Hadden ve Cowan bu terimi, "yalnızca siber alanda var olan dinî organizasyonları veya grupları" tanımlamak için kullanmıştır (2000: 29). Brasher, *Give Me that Online Religion* (2001) adlı çalışmasında siber-din kavramını hem "siber alanda dinî organizasyon ve dinî faaliyetlerin varlığı" (s. 9) hem de "yeni, elektronik alandan mülhem dinî pratik ve fikirlerin kademeli olarak ortaya çıkması" tasavurunu kapsayabilecek geniş bir kavram olarak kullanır. Hojsgaard'ın (2005) teorik bir kavram olarak siber-din hakkındaki derinlikli incelemesi, onun "içeriği post-modern siber kültürün temel özelliklerini yansıtan ... geleneksel olarak yapılandırılmış dinî kurumlara karşı sağlam bir muhalefet" ve yine de "bir fenomen olarak dinî kurumların ve geleneklerin genellikle yaptığı gibi aynı tür ontolojik ve metafizik soruları ele alan" bir terim olduğu sonucuna ulaşmıştır (s. 62). Siber-din, bu yeni teknolojik, dolayımlı (mediated) bağlamda bulunan din hakkındaki geleneksel varsayımları araştırmak ve sorgulamak için bir yol sunmuştur.

2000'li yılların ortalarında, bazı araştırmacılar, siber-din yerine "sanal din" (virtual religion) terimini kullanmaya başladılar. Bu kullanım, dijital veya çevrim içi ortamların doğasının, çevrim dışı alanlardan farklı olduğunu (unique) vurgulamayı amaçlıyordu. Ancak, "sanal" teriminin kullanımı, bunu "sanal gerçeklik" (VR) kavramıyla ilişkilendirdiği için sorunlu hâle geldi. 2000'lerde VR, genellikle "gerçek dünyadan" farklı olarak görülen oyun ortamları tarafından yaratılan, teknolojik olarak yaratılmış simüle edilen deneyimlere atıfta bulunmak için kullanılmaktaydı. Böylece sanal din kavramı, bir şekilde eksik bir din veya sahte bir dindarlık formu olduğu varsayımını çağrıştırdı. Bu varsayım, uzun vadede terimin kullanışlılığını sınırlandırmıştır. Sanal din, hâlâ zaman

zaman bilimsel çalışmalarda kullanılsa da, kullanımı genellikle, çevrim içi ortamda gerçekleşen veya dijital teknolojiler vasıtasıyla var olan dinin, yalnızca çevrim dışı alanda olan gerçek, somutlaşmış dinden kopuk olduğu yönündeki sorunlu varsayımlara işaret etmektedir.

Helland'ın erken dönem çalışmaları (2000), araştırmacıların, din ve internet konusundaki araştırmalarını yeniden çerçevelendirmek ve netleştirmek amacıyla "çevrim içi alanda din" (religion online) ve "çevrim içi din" (online religion) kategorilerini kullanarak başka bir kavramsal çerçeve önerdi. Helland, bilgi ve ritüellerin büyük ölçüde çevrim dışı kaynaklara ve uygulamalara mı yoksa dinin dijital olarak doğmuş ifadelerinden kaynaklanan ünik uygulama biçimlerine mi dayandığını ayırt etmeye çalıştı. "Çevrim içi alanda din", üyelerine ritüellerde reform yapma, geleneksel meşruiyet sistemlerini veya resmî "eşik bekçilerini" baypas etme konusunda yetkilendirdiği ve normal zaman ve mekân sınırlarını aşma konusunda sağladığı fırsatlar nedeniyle övgüyle karşılandı. "Çevrim içi din" kavramıysa, internetin akışkan ve esnek doğasının yeni dindarlık biçimlerine ve çevrim içi olarak yaşanan dinî pratiklere nasıl izin verdiğini temsil ediyordu. Çevrim içi alanda din kavramının ortaya çıkışından çok daha az yaygın olmasına rağmen, çevrim içi din kavramı, araştırmacıların, internetin manevi çağdaş toplumu görüntüleme konusunda gerçekten yeni bir sosyal manzara yaratma yollarını ayırt etmelerine yardımcı oldu. Bu kategoriler başlangıçta akademisyenlerin, üzerinde çalıştıkları uygulamanın bağlamını ve türünü ayırt etmelerine yardımcı olduğu gibi, birçok din ve internet araştırmasında önemli bir rol oynamıştır. Çevrim içi alanda din kavramını, çevrim içi dinden ayırt etmek, akademisyenlerin internet tabanlı dindarlığın özellikleri (Kawabata & Tamura 2007) ve geleneksel dinî pratiklerin ve cemaatin ne ölçüde çevrim içi

ortama taşınabileceği veya çoğaltılabileceği (Howard 2010) hakkında daha somut terimlerle konuşmalarına ve aynı zamanda çevrim içi ortamda dinî dışa vurumun ve faaliyetin ana hatları arasındaki ilişkiyi, ya da örtüşen doğasını, tartışmalarına imkân vermiştir (Young 2004). Helland daha sonra kendi kategorilerini kendi içlerinde teorik uç noktalar olarak eleştirmeye devam etti. Hatta bunları kendi çalışmasında bağımsız kategoriler olarak yeniden formüle etti. 2000'lerin ortalarına gelindiğinde, insanlar çevrim içi ve çevrim dışı sosyal ağlarını ve etkileşimlerini, aralarındaki farkı bulanıklaştıracak yoğunlukta harmanladıkları için, çevrim içi alanda dini çevrim dışı olandan tamamen ayırma girişimlerinin giderek daha zor hâle geldiğini belirtmiştir (bkz. Helland 2005). Çevrim içi alanda din ve çevrim içi din terimleri, akademisyenler tarafından, bireylerin ve grupların çevrim içi etkinliklere ilişkin farklı düşünme veya etkileşim kurma yollarının haritasını çıkarmak için hâlâ temel araçlar olarak kullanılmasına karşın, başka teorik kavramlar da geliştirilmeye devam etmektedir.

2010'lu yıllarda, diğer dijital bağlamlarda din ve internet araştırmaları "dijital din" olarak anılmaya başlandı. 2012'den başlayarak, bu kavram, çevrim içi dinî pratik üzerine yapılan araştırmalara odaklanan bir dizi uluslararası konferansın (Örneğin, Uluslararası Dijital Din Konferansı, Colorado Boulder Üniversitesi, Ocak 2012; Dijital Din Sempozyumu, Turku, Finlandiya Donner Enstitüsü, Haziran 2012), araştırma girişimleri (Örneğin, New York Üniversitesi Din ve Medya Merkezi tarafından yürütülen Dijital Din: Bilgi, Politika ve Uygulama projesi) ve kitap projelerinin başlığı olarak kullanıldı. Elinizdeki çalışmanın ilk versiyonunun yayınlanmasından altı ay önce, Cheong, Fischer-Nielsen, Gelfgren ve Ess, Web 2.0 dünyasında dijital medya ile çağdaş dindarlık arasında ortaya çıkan karmaşık ilişkiyi yansıtan bir dizi araştırmanın bir araya

getirildiği *Digital Religion, Social Media, and Culture* (*Dijital Din, Sosyal Medya ve Kültür*) (2012) başlıklı derleme bir çalışma yayımladılar. Stewart Hoover, *Digital Religion*'ın (*Dijital Din*) (2012) önsözünde, din ve dijital medya araştırmalarının -dijital medyanın dinî grupları ve mensuplarını değişen dinî gelenek, otorite, ya da otantiklik kavramlarına uyum sağlamaya nasıl zorladığını ele alan- "dinin dijitalleşmesi"ni basitçe araştırma sürecinden, "'dijital'in 'dinî olan'a yaptığı gerçek katkıyı" (s. ix) daha ciddi bir biçimde dikkate alma sürecine geçtiğini savunmaktadır. Başka bir deyişle, o, dijital dinin, dijital medya ve kültürler aracılığıyla yeni yollarla oluşturulan din olarak anlaşılabileceğini öne sürer. Hoover, bunun yeni bir din anlayışına yol açabileceğinin altını çiziyor. Bu anlayış, dijital teknoloji aracılığıyla anlamın dolayımlanmasına ilişkin benzersiz anlayış ve deneyimlere dayanıyor. Bu bilinen dinî pratiklerin hem çevrim içi hem de çevrim dışı bağlamları ve sonuçları vardır. Bu durum, din araştırmacılarına, dinin dijital teknolojilerde veya platformlarda yer aldığında, dinî pratik anlayışımıza, yeni dinî deneyimler, özgünlük ve manevi düşünümsellik biçimlerine yol açacak şekillerde meydan okunduğunu göstermiştir.

Bu kitabın önceki girişinde Campbell, dijital dini "çevrim içi ve çevrim dışı dinî alanların nasıl harmanlandığını konuştuğumuzda anımsanan teknolojik ve kültürel alan" olarak tanımlamıştı (2012: xx). Campbell, ayrıca, okuyucuları, bu kavramı, çevrim içi dinî pratik ve alanları çevrim dışı dini bağlamlara, çevrim dışı dinî bağlamları da çevrim içi dinî pratik ve alanlara bağlayan ve genişleten bir köprü olarak düşünmeye teşvik etti:

> Yeni ve yerleşik dinî pratik kavramlarının bu birleşimi, dijital dinin hem çevrim içi kültürün karakteri (etkileşim, bütünleştirme, izleyici tarafından oluşturulan içerik vb. özellikleri gibi) hem de geleneksel din (tarihsel

> olarak temellendirilmiş cemaatlere bağlı inanç ve ritüel kalıpları gibi) tarafından şekillendirildiği anlamına gelir. Bir kavram olarak dijital din, hem dijital teknoloji ve kültürün dinî pratik ve inançları nasıl şekillendirdiğini, hem de dinin yeni medya bağlamlarını, gerçekliğin ve daha geniş dünyanın doğası hakkındaki yerleşik varoluş biçim ve inançları marifetiyle nasıl kültürlemeye çalıştığını kabul eder (2012: xx).

Greg Grieve benzer şekilde, din üzerine yazdığı bölümde (2012), dijital dinin, dikotomik olmayan müstakil bir dinî pratiğin kültürel alanını temsil ettiğini savunur. Bu tür bir dijital din anlayışı, araştırmacıların yalnızca çevrim içi alanda dinin yeniliklerini inceleyen önceki söylemleri geride bırakarak, çevrim içi dinî pratiklerin çağdaş kültürde kabul görmesini dikkate almalarına yardımcı olur. Bu da çevrim içi alanda din ve çevrim dışı dine dair farklı bir anlayışa işaret edebilir ki bu anlayış, teknoloji ve bilgi ile beslenen bir toplumda yaşamın sosyal yapıları ve kültürel pratikleri tarafından şekillendirilir. *Digital Religion: Understanding Religion in a Digital Age* (*Dijital Din: Dijital Çağda Dini Anlamak*) adlı bu derlemenin, dinin dijital ortamlarda nasıl yer aldığına ve yalnızca anahtar karakteristiklerinden ve pratiğinden değil, fakat anlam yaratma sürecini de değiştiren dijital medya ideolojisinden beslenen bir hâle geldiğine dair incelikli bir tefekkür sunma arayışıyla ortaya çıkması, işte bu kabulle birlikte mümkün olmuştur. Elinizdeki metin, otuz yıla yayılan çevrim içi dinî katılım üzerine büyüyen bir literatür içinde yer almaktadır. Bu giriş, sadece bu derlemenin çerçevesini çizmekle kalmıyor, aynı zamanda hem alanın durumunu hem de kitabın ilgili alana yapmayı amaçladığı katkıyı bağlamsallaştırmak için bu bilimsel araştırma alanının doğuşu ve gelişimine genel bir bakış sunuyor.

Din ve Dijital Medya Araştırmaları: Büyüyen Bir Bilimsel Alt-Alan

Din ve dijital medya araştırmaları, son on yıllarda çeşitli şekillerde gelişmiştir. Her ne kadar bu çalışma alanlarını birleştirmenin gereğine vurgu yapan sadece birkaç araştırma merkezi olsa da bu kesişime ilişkin araştırmalar, dünyanın önde gelen dernek konferanslarında, dergilerinde ve akademik kurumlarında bulunabilir. Bu alt-alan, kendi ayakları üzerinde durmaya başlamıştır ve bu nedenle de, artık bu tür bir araştırma için apolojetik bir tavra daha az ihtiyaç duyulmaktadır. Bununla birlikte, bunun disiplinlerarası bilimsel araştırmanın geçerli bir alanı olmasının bazı nedenlerini vurgulamakta fayda var.

İlk olarak, genel nüfus arasında dijital dinin yükselişine dikkat çekmek gerekir. Araştırmacılar, henüz 1980'lerin ortalarında bile, yani bilgisayar meraklılarının, devlet araştırmacılarının ve erken ağlararası iletişim bağlantısına sahip bireylerin maneviyatlarını çevrim içi tartışma forumlarına taşıdığı zamanlarda, dinî pratiklerini uygulayan ve çevrim içi hâle getiren insanlardan örnekler kaydetmiştir (Ciolek 2004). Özellikle milyonlarca insanın çevrim dışı ortamda dinî toplantılara katılamadığı COVID-19 salgını sırasında, dinî cemaatleri meşgul etmek için dijital teknolojilerin kullanımı belirgin hâle geldi (Brien 2020; Campbell 2020). Dijital kaynakların dinî amaçlarla kullanılmasının popülaritesi arttıkça, bu kullanımları araştırma ihtiyacı da artmaktadır.

İkincisi, 2000'lerin başında, dinî liderler arasında, çevrim içi alanda dinin, özellikle de bireyselleştirilmiş bilgi arayışının ve katılımın, din kültürünü nasıl değiştirdiği konusunda bir tartışma ortaya çıktı. Din adamları ve dinî liderler, internet kullanımı tarafından zayıflatıldığını düşündükleri otoritelerinin bir kısmını yeniden kazanmak için ne ölçüde uyum

sağlamaları ve internetin kontrolünü ele almaları gerektiği hususu üzerinde kafa yordu. İnternet çalışmaları içinde, internetin dinî diyalog çeşitliliğini teşvik edip etmediği ve kullanıcıların köprüler kurabileceği bir yer olup olmadığı, yoksa insanların çevrim dışında olduğu gibi çevrim içi ortamda da aynı gruplara mı yöneldiği ve dinî gettolar ve stereotipler mi inşa ettiği tartışmaları ortaya çıktı. Bir başka tartışma, internetin bireyleri güçlendirmek için bir araç, hatta geleneksel, çevrim dışı otoriteye karşı bir tehdit olup olmadığıydı. Dolayısıyla, çevrim içi alanda din, güç, otorite, faillik, kimlik ve cemaat (community) gibi konuların günümüzde nasıl müzakere edildiğini anlamak için önemli bir vaka çalışmasıdır.

Son olarak, dijital dinin etkileri siyasi ve sosyal bağlamlar açısından belirgindir. Örneğin, dijital din araştırmacıları, interneti radikalleşmenin, özellikle de İslami ve Hristiyan radikalleşmenin, gerçekleştiği bir alan olarak adeta tescillemiştir. (Örneğin, Tsuria ve Yadlin-Segal 2021). Dijital din, 2016 ABD seçimlerinde, 2019'da Hindistan'da Başbakan Modi'nin seçilmesinde ve dünyadaki diğer birçok siyasi olayda da önemli roller oynamıştır. Bir başka ifadeyle, dijital din 'biricik bir örnek olay" (unique case study) olarak izole edilmemeli, aksine, insanların bugün içinde yaşadıkları dünyayı algılama biçimlerini etkileyen bir güç olarak kavramsallaştırılmalıdır.

Bir sonraki kısım, bu disiplinlerarası alanın önemini daha da vurgulamaktadır. Bunu, bu araştırma alanında hâlihazırda ele alınan, alt-alanın parametrelerine ya da internet ve diğer dijital teknolojilerin dinî cemaatleri ve pratikleri nasıl şekillendirdiği konusunda gerçekten ne iddia edilebileceğine dair net bir genel bakış sunan anahtar araştırma temaları ve sorularının haritası takip etmektedir. Aşağıda, dijital dinin hem öğrencilerinin hem de araştırmacılarının yararına olacak şekilde, bu alanın geçmişi, bugünü ve geleceği gözden geçirilmektedir.

Bir Alan Yaratmak ve Disiplinlerarası İncelemede Köprü Kurmak

Din ve internetin disiplinlerarası araştırılması, dijital medyanın gündelik hayatlarımıza içkin hâle geldiği ve ruhani aktivite için ortak bir platforma dönüştüğüne dair artan farkındalığa vurgu yapmaktadır. Bu fenomenin biricikliği nedeniyle, doğası gereği farklı akademik disiplinlerin -en azından dinî çalışmalar/teoloji ve medya çalışmaları- bir araya getirilmesi gerekmektedir. Dijital din ile ilgili literatürün gözden geçirilmesi, sosyolojiden (Campbell 2003a; Bunt 2018), psikolojiden (Campbell & Connelly 2012), mimariden (Mansour 2019) ve daha fazlasından yapılan çalışmalarla geniş bir disiplinlerarası diyaloğu gözler önüne sermektedir. Farklı teorik ve metodolojik çerçevelerden gelmesine rağmen, araştırmacılar genellikle benzer veya örtüşen soruları gündeme getiriyorlar: Dinî pratik çevrim içi ortama nasıl aktarılıyor ve dönüştürülüyor? Dindar bireyler, dinî benliklerini çevrim içi olarak gerçekleştirmek için dijital medyadan nasıl yararlanıyor? Bu tür hareketlerin sosyal ve kültürel etkileri nelerdir? Dinî kurumlar ve küreselleşmiş kültürler bu tür gelişmelere nasıl tepki veriyor veya bundan nasıl etkileniyor? Dinî otoriteler, çevrim içi dinî pratikler nedeniyle güç mü kaybetmekte, yoksa cemaatleri üzerindeki etkilerini sürdürmek için bunu bir menivela aracı olarak mı kullanmaktadır? Bu tür sorular ve dinî pratik çeşitliliği hem akademisyenler hem de söz konusu pratikleri yerine getirenler arasında ilgi uyandırmaya ve bu temalar üzerinde canlı bilimsel sohbetlere yol açan tartışmalar meydana getirmeye devam etmektedir.

Her ne kadar dijital din konusu farklı disipliner merceklerden incelenebilir ve hatta incelenmesi gerekse de kendine has bir 'alan'a da ihtiyaç duymaktadır. Gerçekten de son yirmi yılda, dinin çevrim içi ve dijital bağlamlarda oynadığı role yönelik artan bir araştırma ilgisine şahit oluyoruz. Dijital din

araştırmalarına yer açmak amacıyla, bu araştırma alanında kurulan, akademisyenlerden oluşan bir danışma kurulu, dijital medyanın çeşitli dinî kullanım biçimlerine açık ve eksiksiz bir genel bakış sağlayan ve çevrim içi alanda dinin gündeme getirdiği anahtar soruların analizini yapan bir metne ve titiz bir incelemeye ihtiyaç olduğunu gördü. Bu durum, bu cildin ilk baskısının, *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*'ün doğuşuna vesile oldu. On yıl sonra, Routledge, editöre kitabın güncellenmiş bir versiyonu için bir talepte bulundu. Bu alan sürekli geliştiğinden, bu çağrıya cevap vermek ve dijital din alanının durumunu yeniden gözden geçirmek fazlasıyla uygun görünüyordu. Söz konusu alan, artık apolojetik bir tavra ihtiyaç duyan yeni bir alan olmanın ötesine geçmiş; daha ziyade, dijital teknolojilerin toplumun birçok alanı üzerindeki etkisine ilişkin teorik katkılar ve sağlam veriler sunacak şekilde büyümüştü. Bu kitap, iletişim teknolojilerindeki gelişmelere paralel olarak olgunlaşmaya devam ettiği için, alanda inceleme yapmak isteyen akademisyenler, öğrenciler ve alanın uygulayıcıları tarafından kullanılabilir. Bu amaçla, bu ikinci cilt, *Digital Religion: Understanding Religion in a Digital Age*, dijital din araştırmaları için bir harita ve disiplinlerarası bir çerçeve sunuyor.

Araştırma Alanının Haritası

Bu alt-alanın önemini ve geçerliliğini anlamak için, burada araştırmacıların din ve internet çalışmalarında ele aldıkları konuların, yaklaşımların ve soruların çeşitliliğine dair bir harita sunuyoruz. Alanla ilgili önceki literatür incelemelerinde, dinî cemaat, kimlik, ritüel ve otoritenin dijital medya teknolojileri tarafından nasıl şekillendirildiğine dair temel sorular dile getirilmişti. (Campbell 2003b, 2005b, 2006, 2011). Daha yakın tarihli değerlendirmeler, kimliklerin ve teknolojilerin somutlaşması ve kesişme noktalarının da altını çizmektedir

(Campbell & Evolvi 2020). Aşağıda da izah edileceği üzere, bu türden çeşitli temalar ve temel konular alanın gelişimi boyunca işlenmiştir.

Hojsgaard ve Warburg (2005) din ve internet üzerine akademik araştırmanın gelişimini tanımlarken, "dalgalar" (waves) analojisini kullanır ve üç araştırma dalgasına işaret ederler. Burada, biz de aynı şeyi yapıyor ve iki yeni dalga daha ekliyoruz. Değerlendirmelerinde, ilk araştırma dalgası, dinin "neredeyse her şeyi yapabileceği (ve muhtemelen de yapacağı)" (s. 8) siber alanın yeni, olağanüstü yönlerine odaklanmıştı. İnternet araştırmacıları, bir yandan, bildiğimiz hâliyle dünyayı internetin nasıl kurtaracağı ya da mahvedeceği yönündeki ütopik ve distopik söylemleri ölçüp biçerken öte yandan, çevrim içi alanda neler döndüğüyle ilgili bu yeni fenomenleri ortaya koymaya ve tanımlamaya çalıştılar. Din ve internet üzerine ilk metinler, potansiyel dinî veya kültürel çıkarımlara ilişkin gözlem mülahazaları (Örneğin, Zaleski 1997; Brasher 2001), internetin postmodern toplumda insanları maneviyatla nasıl yeniden buluşturabileceğine dair müspet mülahazalar (Örneğin, Cobb 1998; Wertheim 1999), ya da dijital teknolojinin ortaya koyduğu etik zorlukların eleştirel analiziyle, internette dinî olarak yer alma hakkında geniş ya da genel bir tetkik sunma eğilimindeydi. Her ne kadar bu metinlerin çoğu, teknolojinin hızla gelişen doğası nedeniyle artık eskimiş olsa da çevirim içi alanda dinin çeşitli formlarının yükselişinin erken bir dökümantasyonunu sunmuşlardır.

Hojsgaard ve Warburg'a göre, dijital din araştırmalarının ikinci dalgası, çevrim içi alanda bu yeni dinî ifade biçimlerini yalnızca teknolojinin değil, aynı zamanda insanların da üretmekte olduğu anlayışını benimseyen daha dengeli bir yaklaşıma odaklandı. Onlar, akademisyenlerin internet pratiği içindeki ortak eğilimleri anlamak için nasıl kategoriler ve tipolojiler oluşturmaya çalıştıklarını gözlemlediler. Bu tür çalışmalar, din

ve internet araştırmaları üzerine en çok atıf alan üç akademik kitapta kolaylıkla görülebilir. Bu kitapların tümü, çevrim içi alanda din üzerine çeşitli çalışmaları vurgulayan farklı konferanslardan elde edilen derlemeleri temsil etmektedir. *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises* (*İnternette Din: Araştırma Beklentileri ve Vaatleri*) (Hadden & Cowan 2000) başlıklı kitap, çoğu zaman internet hakkındaki erken mülahazaların internet karakteristiğinin ütopik veya distopik paradigmalarını yansıtmasına karşın, internetin dinî gruplar ve kültür üzerindeki etkisi hakkında araştırmacılar tarafından araştırılan erken meseleleri belirlemeye çalışan ilk derleme olması itibarıyla önemliydi. Dawson ve Cowan'ın *Religion Online: Finding Faith on the Internet* (*Çevrim içi Alanda Din: İnternette İmanı Bulmak*) (2004) kitabı, daha çeşitli ve sofistike bir araştırmalar derlemesini temsil etmektedir. Son olarak, Hojsgaard ve Warburg'un *Religion and Cyberspace* (*Din ve Siber Alan*) (2005) kitabı, Kopenhag Üniversitesinde düzenlenen 2001 tarihli Religious Entcounters with Digital Networks (*Dijital Ağlarla Dinî Karşılaşmalar*) adlı uluslararası konferanstan bildiriler de içermektedir. Her iki kitap da araşatırmacıların bu araştırma alanında kullandıkları ortak sorgulama ve metodoloji formlarını tespit etmeye çalışmıştır. Bu çalışmaların her üçü de değerli olmasına karşın, dinî grupların ve uygulamaların bir bütün olarak internet teknolojisi ve kültürü tarafından nasıl şekillendirildiğine dair bütüncül yorumlardan ziyade, temel bilimsel çalışmaları ve bu çalışmaların bulgularını tespit etmeyi amaçlayan farklı çalışma yazınını temsil etmektedirler.

Hojsgaard ve Warburg'a göre, üçüncü dalga ancak 2000'li yılların ortalarında "farklı geçmişlerden gelen bir bilim brikolajı" (s. 9) olarak ortaya çıkmaya başladı. Üçüncü dalga araştırma, araştırmacıların verileri analiz etmek ve bulguları daha geniş teorik çerçeveler ışığında değerlendirmek için yöntemler

ve araçlar belirlemeye çalıştıkları teorik ve yorumlayıcı araştırmaya doğru bir dönüşle karakterize edilmişti. Bu dönemde, ritüel, cemaat ve kimlikle ilgili önceki sorular daha ayrıntılı bir şekilde ele alınarak, internetin gündelik hayata içkin hâle gelmesinin dinî dijital pratikleri nasıl etkilediği araştırıldı. Araştırmacılar -dinî ritüeller (Örneğin, Helland 2007), cemaat (Örneğin, Cheong & Poon 2009; Campbell 2012) ve kimlik (Örneğin, Lövheim 2006) gibi- çevrim içi alanda din örneklerinin, dinî cemaatleri ve kuruluşların yanı sıra daha geniş bir çevrim dışı bağlama yansıtılan pratikleri nasıl etkilediğine dair sonuçlar çıkarmaya çalıştı. Otorite gibi yeni araştırma temaları -örneğin, internetin yerleşik dinî otoritelere nasıl meydan okuduğu (Örneğin, Barker 2005), yeni dinî liderleri güçlendirdiği (Golan & Campbell 2015) ve geleneksel liderlerin çevrim içi etkilerini yeniden elde etmeleri için yeni fırsatlar sunduğu- da kaydedilmiş ve bu temalara dikkat çekilmiştir. Bazı bilim insanlarının, çevrim dışı dinî cemaatlerin dijital medya ile müzakere örüntülerini (Campbell 2010) ve çevrim içi otorite müzakerelerinin incelikli anlayışını (Campbell 2007) analiz etmek için sistematik yorumlayıcı araçlar sağlamaya çalışmaları sayesinde, teorik ve metodolojik çerçevelerin başlangıcına da şahitlik ediyoruz. Bu teorik çerçeveler, bu kitabın ilk baskısında Knut Lundby (2012) tarafından özetlenmiş ve bu versiyonda da tekrar gözden geçirilmiştir.

Bu üç başlangıç dalgası -betimleyici, kategorik ve teorik- çeşitli araştırmacılar tarafından internet araştırmaları içinde din araştırmalarının ilerleme ve gelişimini tanımlamak için kullanılan önemli bir tipoloji hâline geldi. 2010'larda, araştırmacılar, yaşanan çevrim içi dinin zengin tanımlarını sunmaya odaklanarak, çevrim içi dinî pratikleri çeşitli bağlamlarda incelemeye devam ettiler. Campbell ve Evolvi'ye göre,

> Dördüncü dalga ise, insanların gündelik yaşamlarındaki medya pratiklerine odaklanmaktadır. Dijital dinin

> varoluşsal, etik ve politik yönlerinin yanı sıra cinsiyet, ırk, sınıf, etnik köken, cinsellik konularına da dikkat ederken, çevrim içi ve çevrim dışı mecralar arasındaki bağlantıları vurgulamaya devam ediyor. (Campbell & Evolvi 2020: 7)

Öyle görünüyor ki dijital din alanındaki dördüncü dalga, kimlik, cemaat ve dinî otorite gibi konulara odaklanarak dijital teknolojinin günlük dinî kullanımını araştırıyor. Bu dalga içerisindeki çalışmalar dinî iTunes uygulamalarını (Wagner 2012), video oyunlarındaki dinî oyunları veya dinî sembolizmi (Šisler 2018), dinî internet memlerini* (Bellar vd. 2013) ve benzerlerini keşfetmeyi içerir. Bu örneklerden de görülebileceği üzere, belirli bir mecraya, onun sağladığı olanaklara ve dindar bireyler tarafından nasıl kullanıldığına daha incelikli ve hassas bir dikkat gösterilmektedir. Bu dalgada ayrıca ortaya çıkan şey hem ritüel hem de daha genel olarak dijital maneviyatla ilgili olduğu için, somutlaşmaya yönelik dikkattir (Gasser 2020). Bu dalga, önceki üç dalgayı daha olgun bir çalışma alanında bir araya getirdiği için *bütünleşik* (convergent) dalga olarak tanımlanır.

Görünen o ki, araştırmacıların önceki dört dalga -betimleyici, kategorik, teorik ve bütünleşik- üzerine inşa ettiği ama aynı zamanda yeni yönler aradığı bir beşinci dalga ortaya çıkıyor. Örneğin, Phillips, Schiefelbein-Guerrero ve Kurlberg (2019), beşinci bir dalganın dijital teolojiye odaklanan bir dalga olacağını öne sürüyor – dijital din pratiklerini yerine getirenlere, bilim sahasında kendi seslerini duyurabilme imkânı veren bir dalga. Bu güncel dalga aynı zamanda müzikoloji (Mall 2020), ırk çalışmaları (Latif 2018) ve feminist araştırmalar (Lövheim & Lundmark 2019) gibi farklı disiplinlere

---

* Mem (*meme*): Kısa sözlerle görselleri birleştirip günlük durumları yorumlayan bir internet paylaşım biçimini ifade eden kavram. (Ç.N.)

uzanarak, daha da fazla iş birliği için davetiye çıkarıyor. Teknolojide süregelen gelişmeler, aynı zamanda, yeni teknolojileri incelemek için yeni yöntemlerden isitfade eden veya geleneksel yöntemleri kullanan üst düzey araştırmalar yapılmasını gerektirmektedir. Son olarak, beşinci dalga, geleneksel ve hatta temel dinî konumların son zamanlardaki güçlenişiyle ilgileniyor gibi görünmektedir. Bu kitaptaki birkaç çalışma bu gerilime işaret etmektedir. Örneğin Bellar'ın dua uygulamaları ve bu uygulamaların yenilik yerine tutuculuklar etrafında yapılandırıldığını öne süren çalışması, ya da Rosenberg ve Blondheim'ın dinî liderlerin internet kullanımlarını kontrol etmeye yönelik devam eden girişimleri üzerine yaptıkları çalışma gibi. Bu kitabın dışında, Tsuria (2020), bu normların dengeleyici bir tartışmasına izin vermek yerine, katı dinî ritüelleri ve normları zoraki tatbik ettirmenin bir yolu olarak çevrim içi soru-cevapların kullanımına işaret ediyor. Dolayısıyla, söz konusu beşinci dalga, dijital dinin gerçek kullanımlarını ve zorluklarını açıklarken, disiplinlerarası çalışmaların hâlihazırdaki karmaşıklığı için bir alan sunuyor gibi görünüyor.

İnternet teknolojilerinin çeşitli sosyal ve kültürel süreçler üzerindeki etkileri hakkındaki bilgimiz arttıkça, araştırma yöntemlerinin ve çeşitli araştırma sorularına yaklaşımların zaman içinde nasıl olgunlaştığını tanımlamak için, farklı araştırma dalgaları metaforu sıklıkla kullanılır. Bununla birlikte bu dalgalar kronolojik olarak sunulmuş olmasına karşın, tipolojik olarak daha iyi anlaşılabileceği öne sürülmektedir (Phillips vd. 2019). Philips ve diğerleri bu dalgaların "bu alanda araştırma yapmak için farklı yaklaşımları haritaladığını – boylamsal ve gelişimsel olan araştırma" ve dolayısıyla "dalgaların her birinin hâlâ gelişme hâlinde olduğunu ve kronolojik dönemlerle sınırlı olmadığı"nı (s. 35) iddia etmektedir. Gerçekten de dijital iletişim gibi, canlı ve gelişmekte olan bir olguyu araştırma işi, dijital din araştırmacılarının teori,

metodoloji ve fenomenolojiyi sürekli olarak yeniden gözden geçirmelerini ve bunları çalışmalarının özel bağlamına uyarlamalarını gerektirir. Bu kitap, bu tür çabalar için yararlı bir harita sunmaktadır.

Alanın Mevcut Durumu ve Geleceği

Bu kitabın evrimi, bir dereceye kadar alanımızın durumunu da örneklemektedir. Kitabın güncellenmesinin önemli bir yayın tarafından *talep edilmesi*, dijital din çalışmaları için zaten güçlü bir okuyucu kitlesinin varlığına işaret etmektedir. Ayrıca, bu derlemenin editörlüğünü bu alanda kendini kanıtlamış bir araştırmacı olan Heidi Campbell ile, bir zamanlar öğrencisi olan, şimdi ise kendi öğrencileri olan, Asistan Profesör Ruth Tsuria üstlenmiştir. Bu durum, dijital din alanının ortaya çıkardığı temel soruları keşfetmeye devam etmek için yerleşik ve yeni araştırmacı "kuşakların" birlikte çalışması gerektiğine duyulan ihtiyaca bir örnektir. Bu çalışma aynı zamanda bu konuya adanmış ve sayıları gittikçe artan kurumlar, dernekler, kitap serileri ve dergiler arasında kendine yer bulmaktadır. Söz konusu çalışmaların birçoğu bu kitabın ilk versiyonunun 2012'de yayınlanmasından sonra ortaya çıkmıştır ve bu nedenle de dijital dinin bir çalışma alanı olarak kuruluşunun 2010'lardan itibaren izlenebileceği söylenebilir. Alanın büyümesi büyük ölçüde bireylerin ve grupların çalışmalarına bağlı olduğu için, burada, alanın mevcut durumunu temsil eden bazı merkezî kuruluşlardan bahsediyoruz. Kapsamlı olmakla birlikte bu liste, hiçbir şekilde nihai bir liste değildir.

İlk olarak, din ve iletişim teknolojisi araştırmalarına odaklanan çok sayıda kuruluş tesis edilmiştir. Bunlar arasında New York Üniversitesi Din ve Medya Merkezi (2003), Colorado Üniversitesi Medya, Din ve Kültür Merkezi (2006), Heidelberg Üniversitesi Ritüel Dinamikler Projesi (2009), Texas

A&M'nin Yeni Medya, Din ve Dijital Kültür Ağı (2012) ve Durham Üniversitesi CODEC Dijital Teoloji Araştırma Merkezi (2014-2020, 2021'de Spurgeon Koleji'ne taşındı) ve Masaryk Üniversitesi Dijital Din Araştırmaları Merkezi (2021) bulunmaktadır. Bu münferit kuruluşları birleştiren Uluslararası Medya, Din ve Kültür Cemiyeti olmuştur (1994'te kurulmuştur). Bu kuruluşların çeşitliliği, alanın mevcut derinliği ve genişliğine bir örnektir: Bu kurumlar uluslararasıdır ve iletişim, dinî araştırmalar ve teoloji bölümleri tarafından desteklenmektedir.

İkinci olarak, hem iletişim hem de dinî çalışmalar alanlarında, dijital din çalışmaları, American Academy of Religion ve International Communication Association gibi profesyonel derneklerde dijital dine tahsis edilmiş düzenli ön veya son konferanslar (pre-or post conferences) gibi alanların en büyük konferanslarında daha kalıcı bir yer edinmiştir. Ayrıca, International Society for Media, Religion and Culture yılda iki kez konferanslar düzenlemektedir ve Colorado Üniversitesi Medya, Din ve Kültür Merkezi de aynısını yapmaktadır. Dijital din çalışmaları için çevrim içi sosyal medya grupları Facebook ve Twitter'da da bulunabilir. Dolayısıyla, alanda yeni olan herhangi bir akademisyen için bu diyaloğa katılmak için birçok fırsat bulunmaktadır.

Son olarak, artık dijital din çalışmalarına tahsis edilmiş çeşitli kitaplar, kitap dizisi ve bir dergi mevcuttur. *Journal of Religion, Media and Digital Culture* (Brill tarafından yayınlanmıştır), Minecraft bar mitzvahının etnografik betimlenmesi (Gottlieb 2020) veya genç yetişkin Müslümanlar arasında dinî internet kullanımı (Moberg, Kheir & Gökçe 2020) gibi alandaki en son araştırmaları içeren üç yıllık cilde sahiptir. Bu kitap dışında Routledge'ın Din ve Dijital Kültür üzerine şu anda sekiz yayınlanmış başlığı olan bir kitap dizisi vardır. Benzer şekilde, de Gruyter'in Introductions to Digital Humanities: Religion

(*Dijital Beşerî Bilimlere Giriş: Din*) (2018) adlı bir kitap dizisi bulunmaktadır. *Religion Online: How Digital Technology Is Changing the Way We Worship and Pray* (ABC-CLIO 2019), *Oxford Handbook of Digital Religion* (2022'de çıkacak) ve *Wiley Handbook on Religion and Communication* (2022'de çıkacak) gibi alanla ilgili genel bir bakış sağlayan kapsamlı birkaç el kitabı da bulunmaktadır. Dolayısıyla bu kitap, anahtar kavramların bir haritasına ve örnek vaka çalışmalarına katkıda bulunduğu daha geniş bir diyaloğun parçasıdır. Kitabın yapısına ilişkin bir açıklama aşağıda verilmiştir.

Dijital Din'e Genel Bir Bakış

Dijital Din kitabında, din ve internet alanında gerçekleştirilen otuz yıllık akademik çabanın ortaya çıkardığı temel araştırma alanları incelenmiş ve bu sayede bu alana ilgi duyan öğrenciler ve akademisyenlere yönelik dijital medya, din ve kültür araştırmalarının eleştirel bir değerlendirmesi sunulmuştur. Bu doğrultuda, din ve internet konusunda yürütülen araştırmaların ana temaları ve konuları ayrıntılı bir şekilde incelenmiş ve bu incelemelerin ileride gerçekleştirilecek din ve dijital medya çalışmalarında kullanılmasına ilişkin fikirlere yer verilmiştir. Önceki akademik literatür incelemeleri ve ağ üyeleriyle yapılan görüşmeler, bir dizi anahtar araştırma alanına ve soruya işaret etmektedir. Bu temel alanlar otorite, bedenleştirme, cemaat, kimlik, ritüel ve hatta dinin tanımı sorusuna dair sahip olduğumuz anlayışlardır. Bu kitabın birinci bölümünde metin, bu temel temaların her biri hakkında, çalışmaları bu araştırma alanlarının tanımlanmasına yardımcı olan din ve internet çalışmalarında tanınmış uzmanlar ve bu kavramların mevcut anlayışlarını şekillendirmeye yardımcı olan yeni akademisyenler tarafından yazılmış eleştirel literatür incelemeleri sunmaktadır. Bu makaleler, bu araştırma konularının her birinin nasıl ortaya çıktığını ve şu anda

nasıl ilerlediğini haritalandırmayı amaçlamaktadır. Böylece, okuyucuya, çevrim içi alanda dinin, bir bütün olarak dinî kültürle nasıl ilişkili olduğu ve onu nasıl etkilediği konusunda daha kapsamlı bir anlayış sağlanmaktadır.

Otorite, bedenleştirme, cemiyet, kimlik, ritüel ve din temaları, kitabın ikinci bölümünde bu temaların her biriyle bağlantılı, odaklanmış araştırma vaka çalışmalarıyla ayrıntılı olarak incelenmektedir. Vaka çalışmaları, bu alanda önemli çalışmalar yapan hem tanınmış hem de yeni akademisyenler tarafından kaleme alınmıştır. Bu çalışmalar, farklı dinî geleneklerin çeşitli dijital medya formlarıyla (sosyal medya, hashtagler, dijital oyunlar ve akıllı telefon uygulamaları dâhil) nasıl etkileşime girdiğini ve odaklanmış çalışmaların sistematik bir formatta sunulduğunda alt-alandaki daha büyük temaları ve araştırma sorularını nasıl aydınlatabileceğini göstermektedir. *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds* (*Dijital Din: Yeni Medya Âleminde Dinî Pratikleri Anlamak*) kitabı, din ve internet konusunda yazılmış ilk sistematik, belirli bir yapıya sahip ve analitik incelemeydi. Bu çalışma, Budizm, Hristiyanlık, Hinduizm, İslam ve Yahudilik olmak üzere beş büyük dünya dinini ve diğer seçkin dinî hareketleri ele alan araştırmaları içermekteydi. *Dijital Din: Dijital Medyada Dinî Pratikleri Anlamak* (*Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Media*) kitabı ise bu sistematik incelemeye dayanıyor ve 2020'lerdeki dijital din alanının güncel ve canlı bir haritasını sunuyor.

Dijital Din, din ve dijital medya araştırmalarındaki temaların incelenmesiyle başlıyor. Birinci bölüm, dijital din çalışmaları kapsamındaki temel araştırma konularına genel bir bakış sağlayan altı tematik başlıktan oluşuyor. Her bölüm, metnin ikinci bölümünde yer alan ve bu ana konulara farklı yaklaşımları gösteren somut vaka çalışmaları yoluyla bu temaları araştıran iki vaka çalışmasına karşılık gelmektedir.

İkinci bölümde, Gregory Grieve din temasını ele alarak, dinin dijital alanla ilişkili olarak nasıl anlaşılabileceğini ve "dijital din" kategorisinin ne ölçüde var olduğunu ve tanımlanabileceğini tartışıyor. Onun genel bakışı, din araştırmalarının karmaşıklığını ve geleneksel tanımların dijital medya bağlamlarıyla ilgili olarak nasıl yeniden müzakereye ihtiyaç duyabileceğini aydınlatıyor. Bu karmaşıklığı ortaya çıkarmak için, elektronik iletişim ve teknoloji süreçlerinin merceğinden, medya pratiklerinin kendilerini diğer pratiklerden ayırdığı iki aşamalı bir süreç olarak, dijital medya pratiklerinin elverişliliği ve son olarak da dinî medya pratiklerinin kurtarıcı bir hegemonyayı nasıl yeniden üretebileceği üzerine dört din soruşturması sunuyor. Grieve, ayrıca, dijital din üzerine yapılan yirmi beş yıllık araştırmalar boyunca dinin nasıl kavramsallaştırıldığına ve nasıl ele alındığına dair ayrıntılı bir inceleme de sunuyor.

"Gerçek benliğini bulmak: Güney Kore'de tapınak konaklamasını YouTube'da yayınlamak" (Makale 8) adlı vaka çalışmasında, Sam Han, "tapınak konaklamalarının" nasıl hem Budist bir deneyim hem de Güney Kore'de giderek daha da popüler hâle gelen geniş kapsamlı sağlıklı yaşam akımının bir parçası olarak anlaşıldığını inceliyor. Tapınak konaklamalarının Budizm, sekülerizm, Güney Kore ve kültürle ilişkili olarak nasıl anlaşıldığını analiz ediyor. Bu kavramları çevrim içi temsillerinde incelemek, Han'ın ve okuyucuların dijital söylemlerin din tanımlarını nasıl etkilediğini görmelerini sağlıyor.

Bu husus, din üzerine ikinci örnek olay incelemesi kısmında, Daniel Veidlinger'in "Minik bir kuş din hakkında bana bir şeyler söyledi: Twitter'da Din" (Makele 9) başlıklı çalışmasında daha da detaylı olarak örneklendirilmiştir. Bu bölümde Veidlinger, popüler sosyal medya sitesinde dinin nasıl tasvir edildiğini ve yayıldığını tartışıyor, çeşitli etiketleri (Örneğin, #Christianity, #Islam, vb.) ve bunlarla ilişkili en popüler

twitleri ve hesapları araştırıyor. Han, çalışmasını, dijital platformların geleneksel dinî görüşleri güçlendirirken alternatif ve marjinalleştirilmiş seslerin duyulmasına nasıl izin verdiğini göstererek bitiriyor.

Üçüncü makale, Christopher Helland ve Lisa Kienzl'in, dinî uygulamaların çevrim içi ortama nasıl taşındığını ve çevrim içi dinî ortamlarda ritüelleşmiş davranışların etkilerini özetledikleri ritüel temasıyla başlar. Onlar, ritüelin kültürel anlam oluşturma sisteminin bir parçası olduğunu, bu nedenle de hem dinî hem de seküler bir eylem olabileceğini savunurlar. Bu, ritüelin insan deneyiminde önemli bir rol oynadığı anlamına gelir. Bu nedenle de çevrim içi alanda gerçekleştirilen ritüeli dikkate almak, insanların çevrim içi ortamları tanıdık uygulama kalıplarıyla nasıl kültürlediklerini ve bunları anlam oluşturma sistemlerine nasıl dâhil ettiklerini anlamak için çok önemlidir. Helland ve Kienzl, çevrim içi ritüel çalışmalarının, araştırmacıları, dijital bir alanda dini "tatbik etmenin" ve hatta dindar "olmanın" ne anlama geldiğini dikkatlice düşünmeye zorladığını savunuyor. Çeşitli dinî grupların dinî ritüelleri çevrim içi olarak nasıl ve neden uyguladıklarına bakmak, dijital bir dünyada dini neyin oluşturduğuna dair daha geniş bir anlayışa işaret etmeye yardımcı olabilir.

Bu meydan okumayı kabul eden John W. Borchert, "Dijital din konusunda bir vaka çalışması: *That Dragon, Cancer*" (Makale 10) başlıklı ilgili vaka çalışması bölümünde, bir kişinin bir video oyunu yaratarak dini nasıl "tatbik edilebileceğini" gösterir. Çalışma, *That Dragon, Cancer* adlı video oyununu ve bu oyunun ölüm, keder, din ve umut konularını doğrudan oyun içinde tartışmak için kullandığı "prosedürelliği" analiz ediyor.

On birinci makalede, Wendi Bellar, ritüel üzerine vaka çalışması kısmında, günlük dua ritüeline katılmak için uygulamaların kullanımı konusunu analiz ediyor. "Namaz

uygulamalarıyla yerine getirilen ritüeller: Müslüman katılımcıların *Muslim Pro*'daki teknolojik ve dinî imkânları kullanma şekilleri" başlıklı bu bölümde, Müslüman katılımcıların mobil bir dua uygulamasıyla gerçekte nasıl etkileşime girdiğini incelemek için benzersiz bir kullanıcıtesti metodolojisi kullanıyor. Bu vaka çalışması, dijital araçların dinî yeniliklerden ziyade ortodoks yollara bağlı kalarak daha geleneksel bir tarzda kullanıldığını göstermektedir.

"Kimlik" başlıklı dördüncü makalede, Mia Lövheim ve Evelina Lundmark, internetin bireyler ve dinî gruplar için benzersiz fırsatlar ve zorluklar yaratan bir kimlik inşası, müzakere ve icra alanı olarak nasıl çerçevelendirildiğini araştırıyor. Kimlik araştırmaları içinde temel bir endişe, bireylerin çevrim içi ve çevrim dışı kimliklerini dijital medyayı kullanma biçimleriyle nasıl ilişkilendirdikleridir. Lövheim ve Ludmark, araştırmacıların geç modern toplumda işleyen sosyal ve kültürel dönüşüm süreçlerinin, daha geniş anlayışlar çerçevesinde, internetteki dinî kimlik hakkındaki iddiaları bağlamsallaştırmaları gerektiğini öne sürerek, çevrim içi dinî kimliğin, internet öncesi toplumlardaki dinî kimlikten farklı olduğu sonucuna varıyorlar. İnternet, bireylerin kurumsal bağlamlar dışında dinî pratik olasılığını artırsa da dijital medya aynı zamanda kişinin dinî kimliğini sıkıca sabitlemek ve gündelik yaşamda kişisel anlamı bulmak ve müzakere etmek için çevrim içi ve çevrim dışı alan arasında bağlantı kurmasına yardımcı olmak için bir alan sağlamaktadır. Toplumdaki sürekli değişiklikler nedeniyle, dinî kimliği nasıl deneyimlediğimiz de sürekli olarak bu değişime adapte olmaktadır.

Kimlikle ilgili iki vaka çalışması bölümü bu iddiaları örneklemektedir. Ruth Tsuria, "#EmptyThePews (#KiliseSıralarınıBoşaltın): Twitter'da eski-evanjelist kimliği" (Makale 12) başlıklı vaka çalışmasında, dinî kimlik ve sosyal medya arasındaki ilişkiyi araştırıyor. Sosyal değişim çağrısı yapan bir

etiket olarak başlayan #EmptyThePews (*#KiliseSıralarınıBoşaltın*) etiketinin nasıl liberal evanjelikler ve evanjelik kiliseden ayrılanlar için bir kimlik belirteci hâline geldiğini tartışıyor. Böylelikle, sosyal medya, dinî kimliği müzakere etmek için kullanılıyor.

Kimlik üzerine ikinci vaka çalışması olan ""Niqab Yüzümün Zarif Bir Uzantısıdır": YouTube yaşam akışı videolarında meta-ihtida olarak niqab tercihi" (Makale 13) başlıklı makalede, Anna Piela, İslami ihtida ya da İslami peçe olan niqabın benimsenmesine ilişkin YouTube anlatılarını incelemektedir. Bu dijital görüntülü konuşmalarda kimlik sürekli olarak inşa edilmekte ve yeniden gözden geçirilmektedir. Piela, analizi aracılığıyla, dijital olarak aracılık edilen dinî kimliklerin ve anlatıların nasıl ayrılmaz bir şekilde ilişkili olduğunu ve dijital platformun sivil katılıma, eşitsizliğin dolaşımına ve bireysel öznelliklerin icrasına nasıl izin verdiğini gösteriyor.

Beşinci makale, Heidi Campbell ve Zachary Sheldon'ın çevrim içi grupların yükselişine ve nasıl cemaat olarak görülmeye başladıklarına dair bir genel bakış sunduğu "Cemaat" temasını ele alıyor. Çevrim içi cemaatlerin ortaya çıkışı, hem sosyal etkileşim için yeni olanaklar yarattı hem de birçok dinî grup için geleneksel cemaat kavramlarına meydan okudu. Çevrim içi cemaatlerin, cemaati, paylaşılan coğrafya ve ailevi bağlar kavramlarından ziyade akışkan sosyal etkileşimler açısından sunan sosyal ağlar merceğinden incelenmesinin, çağdaş toplumda cemaatin çevrim içi ve çevrim dışı olarak nasıl yaşandığına dair farklı bir anlayışı vurguladığını öne sürüyorlar. Bu nedenle, çevrim içi cemaatin titiz bir şekilde incelenmesi, cemaatin dijital medya kültüründe nasıl oluşturulduğu ve işlev gördüğü anlayışında bir değişime işaret etmektedir.

Cemaatle ilgili iki vaka çalışması bölümü bu değişimleri örneklemektedir. Oren Golan'ın, "Kamusalın iki yüzüne yönelik çifte üretim: Habat'ın (Chabad) içe ve dışa dönük çevrim

içi varlığı" (Makale 14) başlıklı vaka çalışmasında, Golan, Habad'ın çevrim içi cemaatine ve interneti nasıl kullandığına odaklanıyor. Perde arkasında kalan ve iç dayanışmayı ve cemaatsel büyümeyi teşvik etmek için çalışan web yöneticilerinin bakış açısını vurguluyor. Golan, günümüz çevrim içi cemaatlerinde, dijital alanların, çevrim dışı katılımı artırmak için kullanılmadığını, bunun yerine tamamen çevrim içi alanda var olmaya odaklanıldığını gösteriyor.

Tim Hutchings, "Yamaçta dingince durmak: İngiliz Kuveykırlarıyla çevrim içi alanda ibadet" (Makale 15) başlıklı çalışmasında, Quaker cemaati içinde çevrim içi ibadetin teolojiyi nasıl sunduğunu, medyayı nasıl kullandığını ve nihayetinde sanal bir ortamda nasıl dinginlik bulduğunu araştırıyor. Kuveykırların modern, çevrim içi ortamlarda tarihsel cemaat ritüellerini nasıl sürdürdüklerini araştırıyor ve ana pratiği sessizlik olduğunda bile bir cemaatin iletişim teknolojilerini kullanarak nasıl var olabileceğini gösteriyor.

"Otorite" başlıklı altıncı makalede Pauline Cheong, internetin dinî otorite üzerindeki etkilerini inceleyen yakın dönem çalışmalarının bir analizini sunuyor. Bu yorumuyla, Cheong, hiyerarşik kontrolden yoksun, merkezî olmayan bir alan olarak internetin bu ilk çerçevelerini vurgulamakta ve geleneksel dinî otoritenin dijital teknolojiler tarafından bozulacağını veya zayıflatılacağını öne sürmektedir. Bu tür çalışmalar, internetin dinî liderlerin faaliyet gösterdiği kişisel ve örgütsel yapılardaki değişiklikleri kolaylaştırabileceğini ve dinî liderlerin bu tür bir gerilimi müzakere etmelerini ve çevrim içi temsillerini daha sıkı yönetmelerini gerektirebileceğini ileri sürüyor. Ancak başka çalışmalar, dinî otoritelerin, dinî alandaki meşruiyetlerini ve gözetimlerini yeniden kazanmalarını sağlayan çevrim içi stratejiler geliştirdiklerini göstermiştir. Yazar, internetin, yeni ve geleneksel dinî otorite biçimlerini aynı anda hem güçlendirebildiği hem de bunlara meydan

okuyabildiği çevrim içi otoriteye ilişkin paradoksları ortaya çıkardığını ileri sürmektedir.

Bu gerilimi daha da detaylandıran Hananel Rosenberg ve Menahem Blondheim, "Akıllı telefona karşı pasif-agresif Haredi kampanyası" (Makale 16) başlıklı vaka çalışmalarında, Haredi Yahudi cemiyetinin cep telefonlarına ilişkin görüşlerini tartışmaktadır. Bu bölüm, ultra-Ortodoks cemaat arasında cep telefonlarının tehlikeli tehditler oluşturduğu inancını, cemaat liderlerinin bu tehditlere nasıl tepki verdiğini ve liderlerin kararlarının ve düzenlemelerinin cemaat tarafından nasıl karşılandığını açıklıyor ve araştırıyor.

Brian Altenhofen, "Facebook'ta otoriteyi sürdürmek ve tesis etmek: Katolik rahipler üzerine bir vaka çalışması" (Makale 17) başlıklı çalışmasında Weber, Lincoln ve Hofstede'in teorik çerçevelerini kullanarak Katolik rahiplerin Facebook'u ve dinî otoriteyi kullanma yollarını inceliyor. Altenhofen bu analiziyle, Facebook kullanan rahiplerin, rahiplik hizmetleri için Facebook'ta nasıl bilgi yayabildiklerini ve tüketebildiklerini, kimlikler inşa edebildiklerini ve yeni ilişkiler kurabildiklerini ortaya koyuyor. Bu iki vaka çalışması birlikte, otoritenin çevrim içi ortamda nasıl hem korunduğunu hem de sorgulandığını gösteriyor.

Yedinci makale, Kerstin Radde-Antweiler'in, çevrim içi ve çevrim dışı bedenler arasındaki ayrımı araştırdığı ve internet bağlamlarında neyin gerçek neyin sanal olarak kabul edildiğini tartıştığı "Bedenleştirme" temasını incelemektedir. Bu, öncelikle bedenleştirmenin, "kişilik, benlik ve öznelliğin kaynağı ve öznelerarasılığın ön koşulu olduğu kadar, dünyada bir var olma modu/tarzı" (s. 105) olarak tanımlanmasını ve manevi bedenlerimizle de ilişkili olmasını gerektirmektedir. Daha sonra, Radde-Antweiler, insanların deneyimlerinin ve dijital bedenlerinin (yani metinsel bedenlerinin veya avatarlarının) çevrim içi olarak otantik veya gerçek olarak kabul

edilip edilemeyeceğini ve internetin veya "siber alanın" ne ölçüde kutsal bir alan olarak işlev görebilecek "gerçek" bir mekân olarak kabul edilebileceğini göz önünde bulundurarak, çevrim içi ve çevrim dışı bedenler arasındaki ayrımı ele alıyor. Çevrim içi ortamda "gerçek" ile "sanal"ı neyin oluşturduğuna ilişkin bu tartışmalara ışık tutarken, çevrim içi alanın mı yoksa bedenin mi otantik olarak görüldüğüne ilişkin bu ikiliğin sorunlu olduğu, çünkü bu tür yargıların aktörlerin bakış açılarına bağlı olduğu sonucuna varıyor.

Amanda Lagerkvist, bedenleştirme konusunda biraz daha ayrıntıya inerek, "Dijital öte dünya" (Makale 19) adlı vaka çalışmasında, dijital parmak izimizi ardımızda bırakmamız hasebiyle, öldükten sonra bile çevrim içi olarak devam eden yaşam biçimlerimizi tartışıyor. "Hem dijital öte dünya fenomenlerini [...] hem de dijital öte yöneticilerini oyunda tutan süreçsel bir tipoloji" sunuyor (s. 222). Lagerkvist, maddi olanın (sistem yönetimi) yanı sıra soyut olana (ölüm, dijital veri) dikkat çekerek dijital öte dünyanın varoluşsal, dinî çabaları nasıl örneklediğini gösteriyor.

Benzer şekilde, "Hindistan'daki video oyunlarında oyunlaştırılmış role büründürme örnekleri" (Makale 18) başlıklı çalışmada, Xenia Zeiler, özellikle din konusunu içeren Hint video oyunları aracılığıyla bedenleştirme deneyimlerini araştırıyor. Zeiler, farklı popüler Hint video oyunlarını ve oyunlardaki bedenleştirme deneyimlerinden faydalanmanın çeşitli yollarını araştırıyor. Dijital olarak bedenleştirilen tecrübenin, oyuncu için dinî ve duygusal olarak zenginleştirilmiş karşılaşmaları nasıl teşvik edebileceğini gösteriyor. Burada yine "gerçek" ve "sanal" arasındaki sınırlar bulanıklaşmaya devam ediyor.

Kitabın son bölümü olan din ve dijital medya çalışmaları üzerine mülahazalar bölümünde, din ve dijital medyanın nasıl ele alındığı ve incelendiği ile ilgili birkaç temel araştırma temasını vurgulayan üç makale sunulmaktadır.

"Dine ve yeni medyaya yaklaşımda teorik çerçeveler" başlıklı yirminci makalede, Knut Lundby ve Giulia Evolvi, dijital medyanın incelenmesi ve değerlendirilmesinde yaygın olarak kullanılan egemen teorik yaklaşımları inceliyor. Bunlar, McLuhan ve Meyrowitz'in medya ekolojisi; Lynch, Meyer ve Hoover'ın medyalaşma teorisi; Hjarvard, Lundby ve Lövheim'ın medyalaştırma teorisi; ve Campbell tarafından teknolojinin dinî-toplumsal olarak şekillenişi teorisi de dâhil olmak üzere "yeni medya"da dine dair dört yaklaşımı içeriyor. Lundby ve Evolvi'nin araştırmaları, bu teorilerin medya ve din araştırmalarında geniş anlamda nasıl kullanıldığını ve din ile ilgili olarak dijital medya araştırmalarında nasıl uygulanmaya başladıklarını ele alıyor.

"Din ve yeni medya araştırmalarında etiğe dair meseleler" başlıklı yirmi birinci makalede, Mark Johns, dijital medya bağlamlarında araştırma yürütürken ortaya çıkan temel etik konulara genel bir bakış sunuyor. Kimlik, cemaat ve otorite gibi soruları çevrim içi olarak incelerken karşılaşılan etik zorlukları ayrıntılarıyla anlatıyor. Bu etik kaygılara bir örnek, araştırmacıların çevrim içi içgörüleri keşfetmeleri için daha fazla fırsat olmasına rağmen, bir kişinin kimliğinin dijital alanlarda manipüle edilmesi ve gizlenmesi, araştırmacıların gerçekte kimi veya neyi gözlemlediklerini bilmelerini zorlaştırabilmesidir. Dijital bir alanda araştırma söz konusu olduğunda, diğer etik kaygıların yanı sıra mahremiyetle ilgili endişeler de gün yüzüne çıkmaktadır. Johns, internette din araştırması yapmak isteyenler için anahtar metodolojik konuların dikkate alınması ve araştırmacıların çalışmalarının sorumluluğunu alması gerektiğini belirtiyor.

Son olarak, "Teoloji ve yeni medya" başlığını taşıyan yirmi ikinci makalede, Stephen Garner, dinî uzlaşıyı dijital medya ile bilgilendirme ve yorumlamada teolojinin nasıl bir rol oynayabileceğini veya oynaması gerektiğini ele alıyor. Dijital

kültürün, dünyanın en büyük dini olan Hristiyanlığı nasıl etkilediğine odaklanıyor. O, önce Hristiyan teolojisinin ne olduğunu ve teknoloji ve internete nasıl bağlandığını açıklayarak işe koyuluyor. Ona göre, teknolojiyi bir özgürlük fırsatı olarak görenler, teknolojiyi baskı için bir fırsat olarak görenler ve teknolojinin sadece müphem bir araç olduğuna inananlar bulunmaktadır. Dinî cemaatin doğasını ve amacını dijital manzaraya bağlayarak, önceki bölümün bedenleştirme, kimlik ve etik konusundaki argümanları hakkında soruları gündeme taşıyor. Garner, çevrim içi cemaatleri, yeni dinî otorite biçimlerini ve internetin yeni seslere ve sanal dostluklara nasıl platformlar sunabileceğini ele alıyor. Bu soruları sormakla da, teolojinin, internet ve dijital medya dünyasında var olma hakkı olduğuna dair bir anlayış beklentisi içine girebileceği sonucuna varıyor.

Bu makaleler birlikte, dijital dinin diğer dijital teknoloji biçimlerine dönüştüğü bir alan olarak sadece internete bakma alışkanlığının ötesine geçmeyi teklif ederek tartışmayı genişletiyor ve mevcut araştırma dalgasına katkıda bulunmayı amaçlıyor. Bu makaleler, alanla ilgilenen herkesin faydalanabileceği disiplinlerarası bir yöntem ve kuramlar bütününe işaret etmektedir. Ayrıca, bu yeni, dijital olarak dolayımlanan bağlamın nasıl sadece dindarlığın oluşturulması için yeni alanlar yarattığını değil, fakat aynı zamanda bir dijital, mobil ve arttırılmış gerçeklikte dindar olmanın ne anlama geldiğine dair mülahazalarımızı dönüştürebilecek bir anlam oluşturma merceği de yarattığını değerlendirmeye çalışıyor. Bu makaleler bir bütün olarak okuyucunun dijital çağda dini anlamasına yardımcı olmayı amaçlıyor.

Kaynakça

Barker, E. (2005) "Crossing the Boundary: New Challenges to Religious Authority and Control as a Consequence of Access to the Internet," M. Hojsgaard & M. Warburg (Eds.), *Religion and Cyberspace* içinde, London: Routledge, 67-85.

Barzilai-Nahon, K., & Barzilai, G. (2005) "Cultured Technology: Internet and Religious Fundamentalism," *The Information Society*, 21(1), Çevrim içi. Şu adreste erişime açık: www.indiana. edu/~tisj/21/1/ab-barzilai.html

Bauwens, M. (1996) "Spirituality and Technology," *First Monday*, 1(5). Çevrim içi. Şu adreste erişime açık: http://firstmonday.org/htbin/cgiwrap/bin/ojs/index.php/fm/article/viewArticle/ 496/417

Bellar, W., Campbell, H.A., Kyong Cho, J., Terry, A., Tsuria, R., Yadlin-Segal, A., & Ziemer, J. (2013) "Reading religion in internet memes," *Journal of Religion, Media & Digital Culture*, 2 (2), 1-9.

Brasher, B. (2001) *Give Me that Online Religion*, San Francisco: Jossey-Bass.

Brien, H.O. (2020) "What Does the Rise of Digital Religion During Covid-19 Tell Us about Religion's Capacity to Adapt?" *Irish Journal of Sociology*, 28 (2), 242-246.

Bunt, G.R. (2018) *Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

Campbell, H. (2003a) "Online Communities, Religious," *Encyclopedia of Community* içinde, 3, Great Barrington: Berkshire Publications/Sage Reference, 1027-1028.

Campbell, H. (2003b) "A Review of Religious Computer-Mediated Communication Research," S. Marriage & J. Mitchell (Eds.), *Mediating Religion: Conversations in Media, Culture and Religion* içinde, Edinburgh: T & T Clark/Continuum, 213-228.

Campbell, H. (2005a) "Making Space for Religion in Internet Studies," *The Information Society*, 21(4), 309-315.

Campbell, H. (2005b) "Spiritualising the Internet: Uncovering Discourse and Narrative of Religious Internet Usage," *Heidelberg Journal of Religion on the Internet*, 1 (1). Çevrim içi. Şu adreste erişime açık: www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/5824

Campbell, H. (2006) "Religion and the Internet," *Communication Research Trends*, 26 (1), 3-24.

Campbell, H. (2007) "Who's Got the Power? Religious Authority and the Internet," *Journal of Computer-Mediated Communication*. Çevrim

içi. Şu adreste erişime açık: http://jcmc.indiana.edu/vol12/ issue3/ campbell.html

Campbell, H. (2010) *When Religion Meets New Media.* New York: Routledge.

Campbell, H. (2011) "Internet and religion," C. Ess & M. Consalvo (Eds.), *Handbook on Internet Studies* içinde, Oxford: Blackwell, 236-250.

Campbell, H.A. (Ed.) (2012). *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds.* Routledge.

Campbell, H. (2020) *Religion in Quarantine: The Future of Religion in a Post-Pandemic World.* Texas: Digital Religion & OakTrust-TAMU Libraries. Şu adreste erişime açık: https://doi. org/10.21423/ religioninquarantine

Campbell, H., & Connelly, L. (2012) "Cyber Behavior and Religious Practice on the Internet," Z. Yeng (Ed.), *Encyclopedia of Cyber Behavior* içinde, 1, Hershey, PA: IGI Global, 434-445.

Campbell, H. A., & Evolvi, G. (2020) "Contextualizing Current Digital Religion Research on Emerging Technologies," *Human Behavior and Emerging Technologies*, 2 (1), 5-17.

Cheong, P., & Poon, J. (2009) "Weaving Webs of Faith: Examining Internet Use and Religious Communication among Chinese Protestant Transmigrants," *Journal of International and Intercultural Communication*, 2 (3), 189-207.

Cheong, P. H., Fischer-Nielsen, P., Gelfgren, S., & Ess, C. (2012) *Digital Religion, Social Media and Culture*, New York: Peter Lang.

Ciolek, M. T. (2004) "Online Religion: The Internet and Religion," H. Bidgoli (Ed.), *The Internet Encyclopedia* içinde, 2, Hoboken, NJ: John Wiley, 798-811.

Cobb, J. (1998) Cybergrace: The Search for God in the Digital World, New York: Crown.

Dawson, L., & Cowan, D. (Eds.) (2004) *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, New York: Routledge.

Gasser, G. (2020) "Digital Religion and (Dis-) Embodiment," G. Isetti, E. Innerhofer, H. Pechlaner, & M. De Rachewiltz (Eds.), *Religion in the Age of Digitalization: From New Media to Spiritual Machines* içinde. New York: Routledge, 185-196.

Golan, O., & Campbell, H.A. (2015) "Strategic management of religious websites: the case of Israel's orthodox communities," *Journal of Computer-Mediated Communication*, 20 (4), 467-486.

Gottlieb, O. (2020) "Minecrafting Bar Mitzvah: Two Rabbis Negotiating and Cultivating Learner-Driven Inclusion through New Media," *Journal*

of Religion, Media and Digital Culture, 9 (2), 185-206. Çevrim içi. Şu adreste erişime açık: https://doi.org/10.1163/21659214-BJA 10019

Grieve, G. (1995) "Imagining a Virtual Religious Community: Neo-pagans on the Internet," *Chicago Anthropology Exchange*, 7 (1), 98-132.

Hadden, J. K., & Cowan, D.E. (2000) *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises, Amsterdam*, London and New York: JAI Press.

Helland, C. (2000) "Online-Religion/Religion-Online and Virtual Communities," J.K.Hadden & D.E. Cowan (Eds.), *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises* içinde, New York: JAI Press, 205-223.

Helland, C. (2005) "Online Religion as Lived Religion: Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet," *Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 1 (1), Çevrim içi. Şu adreste erişime açık: http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/volltexte/2005/ 5823/pdf/Helland3a.pdf

Helland, C. (2007) "Diaspora on the Electronic Frontier: Developing Virtual Connections within Sacred Homelands," *Journal of Computer-Mediated Communication*, 12 (3). Çevrim içi. Şu adreste erişime açık: http://jcmc.indiana.edu/vol12/issue3/helland.html

Hojsgaard, M., & Warburg, M. (2005) *Religion and Cyberspace*, London: Routledge.

Hojsgaard, M. (2005) "Cyber-religion: On the Cutting Edge between the Real and the Virtual," M. Hojsgaard & M. Warburg (Eds.), *Religion and Cyberspace* içinde, London: Routledge, 50-63.

Hoover, S. (2012) "Forward: Practice, Autonomy and Authority in Digital Religion and Digital Spiritual," P.H. Cheong, P. Fischer-Nielsen, S. Gelfgren, & C. Ess (Eds.), *Digital Religion, Social Media and Culture* içinde, New York: Peter Lang, 6-12.

Houston, G. (1998) *Virtual Morality*, Leicester: Apollos.

Howard, R. G. (2010) "Enacting a Virtual 'Ekklesia': Online Christian Fundamentalism as Vernacular Religion," *New Media & Society*, 12 (5), 729-744.

Kawabata, A., & Tamura, T. (2007) "Online-Religion in Japan: Websites and Religious Counseling from a Comparative Cross-Cultural Perspective," *Journal of Computer-Mediated Communication*, 12 (3), article 12. Çevrim içi. Şu adreste erişime açık: http://jcmc.indiana.edu/vol12/issue3/ kawabata.html

Latif, J. (2018) "Muslim American Cyber Contestations between Scholars and Activists Debating Racism, Islamophobia and Black Lives Matter," *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 7(1), 67-89. Şu adreste erişime açık: https://doi.org/10.1163/25888099-00701005

Lövheim, M. (2006) "A Space Set Apart? Young People Exploring the Sacred on the Internet," J. Sumiala-Seppänen, K. Lundby, & R. Salokangas (Eds.), *Implications of the Sacred in (Post)Modern Media* içinde, Gothenburg: Nordicom, 255-272.

Lövheim, M., & Lundmark, E. (2019) "Gender, Religion and Authority in Digital Media," *ESSACHESS-Journal for Communication Studies*, 12 (2 (24)), 23-38.

Lundby, L. (2012) *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds.* Routledge.

Mall, A. (2020) "Selling Out or Buying In? CCM Magazine and Anxieties over Commercial Priorities in Christian Music, 1980s-1990s," *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 9(3), 301-325. Şu adreste erişime açık: https://doi.org/10.1163/21659214-BJA10001

Mansour, N. (2019) "When Pilgrimage Meets Digital Religion and Virtual Sacred Architecture," *The Refective Practitioner*, 4, 106-115.

Moberg, M., Kheir, S., & Gökce, H.E. (2020) "Religion and Internet Use among Young Adult Muslims in Israel and Turkey: Exploring Issues of Trust and Religious Authority," *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 9 (3), 347-367. Şu adreste erişime açık: https://doi. org/10.1163/21659214-BJA10015

O'Leary, S. (1996) "Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks," *Journal of the American Academy of Religion*, 64, 781-808.

O'Leary, S., & Brasher, B. (1996) "The Unknown God of the Internet," C. Ess (Ed.), *Philosophical Perspectives on Computer-Mediated Communication* içinde, Albany, NY: State University of New York Press, 233-269.

Phillips, P. M., Schiefelbein-Guerrero, K., & Kurlberg, J. (2019) "Defning Digital Theology: Digital Humanities, Digital Religion and the Particular Work of the CODEC Research Centre and Network," *Open Theology*, 5(1), 29-43.

Šisler, V. (2018) "Petri Net Modeling: Analyzing Rule-Based Representations of Religion in Video Games," H. Campbell, M. Lövheim, G.P. Grieve, V. Šisler, K. Radde-Antweiler, & X. Zeiler (Eds.), *Methods for Studying Video Games and Religion* içinde, New York: Routledge, 133-152.

Tsuria, R. (2020) "The Discourse of Practice—Online Q&A as Normalizing Gender and Sexual Behaviors," *International Journal of Communication*, 14, 3595-3613.

Wagner, R. (2012) "You Are What You Install: Religious Authenticity and Identity Inmobile Apps," H. Cambell (Ed.), *Digital Religion: Understanding*

Religious Practice in New Media Worlds içinde, London and New York: Routledge, 199-206.

Wertheim, M. (1999) The Pearly Gates of Cyberspace, London: Virago.

Wolf, M. (Ed.) (2003) Virtual Morality: Morals, Ethics and New Media, London: Peter Lang.

Young, G. (2004) "Reading and Praying Online: The Continuity of Religion Online and Online Religion in Internet-Christianity," L. L. Dawson & D. E. Cowan (Eds.), *Religion Online: Finding Faith on the Internet* içinde, New York: Routledge, 93-106.

Zaleski, J. (1997) *The Soul of Cyberspace: How Technology is Changing our Spiritual Lives*, San Francisco: Harper San Francisco.

BÖLÜM 1

DİN VE YENİ MEDYA ÇALIŞMALARINDA ÖNE ÇIKAN TEMALAR

2. Din

Gregory Price Grieve
Türkçesi: Derya Eren Cengiz

Son yirmi beş yıldır, dijital din kategorisinin, bilim insanlarına analizlerinde bir hayli yardımcı olduğu kanıtlanmıştır. Bu analizler, dinî pratiklerin yeni oluşan bilgisayar aracılı iletişim çalışmalarında nasıl işlev gösterdiğine yöneliktir. Ancak dijital ve din kelimelerinin birleşimi şöyle dursun, *dijital* ve *din* ile tam olarak neyi kastediyoruz? Daha da önemlisi, içeriği bir yana, dijital din, matbu metin ya da yüz yüze ibadet gibi şeylerden tam olarak nasıl farklılaşmaktadır? Bu soruları yanıtlamak için yaşanan gerçek örneklere bakmamız gerekmektedir. 1993 yılında 21 Eylül ve 10 Ekim tarihleri arasında Usenet'te alt.pagan paylaşım grubunda (newsgroup)* sergilenen törenin sonuna doğru Neopagan lider Crone Heather şunları mırıldanmıştır: "Halka çizildi, artık zamanın ve mekânın olmadığı yerdeyiz. Selamet dolu mükemmel cennet ve keşfedilecek güvenli bir mekân olarak bu koruma halkasını yarattık. Kopsun vahşi kıyamet!" (Grieve 1995: 108).

Crone Heather'in töreni, pekâlâ, Neopaganizmi pratik etmek için bilgisayar aracılı iletişimin kullanımının kayıtlara

* Newsgroup, internet ortamında belli bir konu etrafında görüşlerin bildirilmesi ve tartışmaların yürütülebilmesi için oluşturulan gruplardır. Bu grupların çoğu başında "alt." eki ile isimlendirilir. (Ç.N.)

geçen ilk örneği olabilir. Fakat bu "Koruma Halkası" ve "Vahşi Kıyamet" gibi elektronik olarak iletilen kelime öbekleri dijital dine örnek sayılır mı? Bu, elbette ki sadece içeriğe değil aynı zamanda dijital dinin doğru tanımının ne olduğuna da bağlıdır. Aşağıda detaylandırılan sebeplerden ötürü evrensel bir tanıma ulaşılamamasına rağmen, dijital din çalışanların, yaşanan pratiklerle temellenen ikincil derecede bir tanım tasavvur etmeleri gerektiğine inanıyorum. İkincil derece bir tanım, araştırmacılara karşılaştırma ve genelleme yapmalarını sağlayan, çalıştıkları konularda kullandıkları eleştirel analitik bir kavramı imlemektedir. "Yaşanan" kelimesiyle, gündelik hayatta olan anlayışlar, inançlar, pratikler ve tecrübeler çerçevesine atıfta bulunuyorum. "Medya pratikleriyle" ise kitap okumak, televizyon ve film izlemek, radyo dinlemek veya bilgisayar, akıllı telefon ya da diğer dijital aygıtları kullanmak gibi aktiviteleri belirtiyorum. Medya pratikleri, yalnızca verilerin aktarılması değildir; aynı zamanda toplumsal gerçekliği ve/veya onun tecrübesini inşa eden somutlaşmış faaliyetlerdir.

Öyleyse dijital din nedir? Bu bölüm, dijital dini, algılanan güç kaynaklarıyla bağlantılı bir dizi ilişkiye uyum sağlayarak kendilerini farklılaştıran elektronik olarak üretilmiş medya pratikleri şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımı desteklemek için, bu bölümde öncelikle, "Mabon Sanal Halkası Toplanıyor!" adlı Neopagan, alt.pagan törenine dair genel bir bakış sunulacaktır. Ardından, bunu dört araştırma takip edecektir. İlk araştırmada *dijital,* bilgiyi programlanabilir veri bitleri olarak ileten ve depolayan elektronik iletişimler olarak tanımlanmaktadır. İkinci araştırma, *dijital medya pratiklerini* olanaklar, medya görünümü ve kültürel bağlam kavramlarıyla analiz etmektedir. Üçüncü araştırma ise, din kategorisini, medya pratiklerinin kendilerini diğer pratiklerden ayırdığı ve nihai güç kaynakları olarak varsayılanlara uyumlu olduğu, iki aşamalı bir süreç olarak tanımlamaktadır. Dördüncü

araştırma, dinî medya pratiklerinin durumsal, stratejik, yanlış tanınmaya mündemiç oldukları ve kurtarıcı bir hegemonyayı yeniden üretebilmeleri sayesinde bu pratiklerin nasıl işlediğini açıklamaktadır.

Bu bölümde, son 25 yılda dijital din üzerine yapılan araştırmalar, üç araştırma dalgası olarak özetlenerek takip edilecektir. İlki 1990'ların ortalarında hem akademisyenlerin hem de gazetecilerin dijital dinin dönüştürücü olanaklarına korkuyla baktığı veya saygı duyduğu, dijital dinin karizmatik bir hayranlık ideolojisine nasıl kapıldığının izini sürmektedir. 2000'lerin başında ikinci araştırma dalgası başlamış ve bu dalga, internetin ticarileşmesini takip eden dijital medyanın rutinleşmesini yansıtmıştır. 2010'lara gelindiğinde, araştırmalar, özellikle YouTube, Facebook ve *Second Life** gibi etkileşimli olan ve sosyal medya uygulamaları çalışmalarıyla ilgili olarak, üçüncü bir teorik düşünme dalgasının özelliklerini göstermeye başlamıştır. 2020'ye gelindiğinde bu üçüncü dalga zirveye ulaşmıştır; bu alan artık medyalaştırma, dini-toplumsal unsurların teknolojiyi şekillendirmeye başlaması ve video oyunları gibi sanal ortamlara eğilen dijital din üzerine girift, iyi yürütülmüş ve kayda değer araştırmalara sahip duruma gelmiş, Batı dışında yer alan dijital dini konu alan araştırmalarda da artış görülmüştür.

Mabon Sanal Halkası Toplanıyor

Bu bölümde dikkate alınan din tanımını ayrıntılı bir şekilde tasvir etmek için, Usenet alt.pagan grubunda yer alan ve 21 Eylül 1993 Salı günü başlayıp 10 Ekim 1993 Pazar gününe kadar süren Mabon Sanal Halkası Toplanıyor isimli sanal bir ritüeli kısaca anlatacağım (Greve 1995).

---

* Kullanıcıların kendilerine bir avatar oluşturup, diğer kullanıcılarla etkileşime girebileceği sanal bir dünya. (Ç.N.)

Mabon Sanal Halkası Toplanıyor, Usenet alt.pagan grubunda yer alan dijital bir Neopagan dini pratikti. Neopaganizm genellikle çok tanrılıdır, (veya belirli koşullarda tektanrılı olabilir) kişisel ritüel deneyimi, inançtan daha önceliklidir. Neopagan pratikleri Vica'dan* (veya modern büyücülükten) türetilmiştir, ancak onunla birebir aynı değildir. Birçok farklı Neopagan grubu arasında tek bir inanç sistemi olmamasına rağmen, Neopaganizm aşağıdaki beş başat unsur etrafında karakterize olmuştur: 1) İbrahimî olmayan, (2) çoktanrıcılık, (3) Gezegene hürmet, (4) feminizm ve (5) ritüelin inanca göre önceliği. Bir Usenet grubu, bülten panosu sistemlerine benzer ileti dizilerinden oluşan, erken dönemde dünya çapına yayılmış bir elektronik tartışma sistemidir ve katılımcıların ileti dizileri biçiminde sohbetler gerçekleştirdiği, reddit.com gibi internet forumlarının da öncüsüdür. Alt.* ibaresi Usenet gruplarının çoğunda kullanılıyordu. Aslında bu gruplar, bilgisayar dışındaki konuları tartışmak için oluşturulmuştu ve iletişim üzerinde merkezî bir kontrolün olmadığı bir yapıya işaret ediyordu. Daha ziyade kontrol sağlamaya yönelik yaptırımlar, resmî olmayan denetleme biçimleri ile gerçekleşme eğilimindeydi. 1990'ların sonlarında internet, çoğu insan için maliyet açısından erişilebilir hâle gelmeden önce, Usenet dünya çapında tartışmalara olanak sağlamıştır. Usenet grupları, SSS, internette sorun çıkaran tipler (flamer) ve spam gibi günümüzde yaygın olarak kabul gören kavram ve terimlerin dijital medya pratiklerinin temellerini oluşturması bakımından kültürel ve tarihsel olarak önem taşımaktadır.

Alt.pagan'da gerçekleşen tören bir tartışma başlığından oluşuyordu ve gerçek dünyadaki Neopagan toplantıları takiben onları model alarak tasarlanmıştı. Sanal ritüelin belirtilen amacı, "zamansız, mekânsız bir yer, keşfedilecek koruyucu bir

* Bir pagan dini. (Ç.N.)

halka yaratmaktı" ve uzunluğu 11 ila 225 satır arasında değişen ortalama 52 satır uzunluğunda 26 mesajdan oluşmaktaydı (Grieve 1995). Yazıcıdan çıktısı alındığında 40 sayfadan oluşuyordu. Bu sanal ritüel, etkinliğin ritüel uzmanı Crone Heather'a önerilerini e-posta ile gönderen alt.pagan kullanıcıları aracılığıyla oluşturulmuştu. Crone Heather daha sonra bu önerileri, ritüel için bir çerçeve oluşturan büyük bir gönderide derledi. Çerçeve, sanal bir ormanın ve halkadaki üyelerinin bir tasvirinden oluşuyordu. Bu çerçeve, daha sonra diğer kullanıcıların doğrudan gönderileriyle genişledi. Ritüel ilerledikçe orijinal çerçevesinden uzaklaştı ve doğrudan mesajlar hâkim iletişim biçimi hâline geldi. Crone Heather daha sonra ritüele son vermek için büyük bir mesaj daha gönderdi. Bu büyük mesaj yine doğrudan gönderi yoluyla iletildi.

Dijitali Araştırmak

Mabon Sanal Halkası Toplanıyor'u kısaca tanıttığımıza göre, dijital kavramını araştırmaya başlayabiliriz. *İletişim medyası* terimi, bilgiyi iletme ve saklama araçlarına işaret etmektedir. Alt.pagan'da kullanıldığı gibi dijital medya, veri göndermek, almak ve saklamak için makine tarafından okunabilen elektronik iletişimi kullanmaktadır. Dijital medya pratiği -gazeteler, film ve vinil diskler gibi analog medyanın aksine- bilgisayarlar tarafından genellikle internet ve/veya bir telekomünikasyon şebekesi aracılığıyla bağlanan bir dizi sayısal veri olarak ele alınan elektronik teknolojileri içermektedir. Dijital medyanın tüm sayısal verileri programlanabilir bitlerden oluşmaktadır. "Bit" - "binary" (ikili) ve "digit" (sayı) kelimelerinden türetilmiştir- elektronik iletişimin temel birimidir. Sinyal bilgisini iletmek için ortamın fiziksel bir aksesuarını kullanan analog medyanın aksine (bir vinil plak üzerindeki iğneyi düşünün), dijital medya, genellikle "0" ve "1" gibi iki değerden yalnızca birine sahip olan bir dizi açma kapama düğmesi gibi dijital bitlerden oluşmaktadır. Başka bir deyişle, alt.pagan'daki tören,

analog medyaya bağlı olmadığı için dijitaldi ve internet üzerinden iletilen ve depolanan elektronik veri bitleriyle irtibatlıydı.

Dijital iletişim eş zamansız veya eş zamanlı olabilir. Her iki durumda da kullanıcıların mutlaka aynı mekânda olmaları gerekli değildir, aksine dünyanın herhangi bir yerinden internet veya telekomünikasyon şebekesine bağlanabilirler. Crone Heather'ın Usenet alt.pagan grubu gibi eş zamanlı gerçekleşmeyen pratiklerde, katılımcıların iletişimi birlikte ve aynı anda gerçekleşmez. Yani, gönderen alıcıdan anında yanıt almaz ve işin gerçeği alt.pagan töreni *iletişim gecikmesinden* (netlag) kaynaklanan iletişimsizlikten muzdariptir. Eş zamanlı olmayan diğer iletişim örnekleri ise mesaj yazma, e-postalar, sosyal medya (ör. Facebook) gibi medya biçimlerini kapsamaktadır. Eş zamanlı iletişim gerçek zamanlı olarak gerçekleşir ve kullanıcılar aynı anda iletişim kurar. Eş zamanlı iletişime örnek olarak görüntülü sohbetler, FaceTime ve çevrim içi sanal dünyalar gösterilebilir. Örneğin, eş zamanlı çevrim içi Neopagan törenleri, *Second Life*'ın sanal dünyasında Spirit of Nature Pagan Grove gibi yerlerde bulunabilir (Grieve 2016: 147, 166).

Elektronik medya, iletişimde devrim meydana getirmiştir, çünkü iletişimi fiziksel medyaya, özellikle de yazılı medyaya bağımlı olmaktan kurtarmıştır. Medyadaki teknolojik değişimler iyi, kötü veya tarafsız değildir (Kranzberg 1986). Ancak medya, iletilen mesajları şekillendirirken, aynı zamanda kullanıcıların kimliklerini, cemaatlerini ve yetki biçimlerini de şekillendirmektedir (Campbell 2012; Campbell ve Lövheim 2011; McLuhan 1964). Bu aynı zamanda medyanın dini kullanımı için de geçerlidir. Amerikalı kültür ve din tarihçisi Walter Ong'un *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi* (Orality and Literacy: The Technologizing of the Word) kitabında yazdığı gibi, "Sözlü gelenekten okuryazarlığa ve elektronik işlemlere geçiş, sosyal, ekonomik, politik, dinî ve diğer yapılarla birbirine bağlıdır" (1982: 4).

Dijital Medyayı Araştırmak

Dijital medya kendiliğinden oluşmaz, daha çok medya pratiklerini içeren iletişimle meydana gelir. Medya pratiği, farklı güdülere ve farklı niyetlere sahip insanların, medya ortamları ile insan failliği arasında gidip gelen dinamik bir ilişki içerisinde, diyalektiğe sahip gündelik yaşamlarını nasıl oluşturduklarını ve dönüştürdüklerini açıklar. Örneğin, Mabon Sanal Halkası Toplanıyor'a katılanlar, Usenet gruplarının mevcut dijital medyası tarafından yapılandırılan iletişimle "zamansız ve mekânsız bir yer" yaratmayı amaçlamışladır. Kullanıcılar failliğe, bireylerin bağımsız hareket etme ve kendi özgür seçimlerini yapma kapasitelerine sahiptir ve medyayı sadece tasarlayanların amaçladığı şekilde kullanmazlar. Örneğin, Usenet grupları dinî iletişim için değil, yeni bilgisayar yazılımı biçimlerinin tartışılması için tasarlanmıştı. Buna rağmen, ortaya çıkan kimlikler, cemaat ve otorite türleri yer aldıkları medya tarafından yapılandırılmaktadır.

Dijital din, toplumsal olarak inşa edildiğinden, tarafsız ve açık iletişime indirgenemez, daha çok üç unsuru olan canlı bir medya pratiği olarak ele alınmalıdır: olanaklar, medya görünümü ve kültürel bağlam. Birincisi, dijital medya, dört farklı olanağından dolayı daha yüksek derecede esneklik ve tek yönlü olmayan bir edim sunar: uzamsal, katılımcı, ansiklopedik ve prosedürel. İlk olarak, dijital medyanın *uzamsal olanağı*, kullanıcıların oturum açmayı nasıl algıladıklarını ve web sayfaları ve sanal dünyalar gibi siber alanlarda gezinmeyi nasıl tasavvur ettiklerini ifade eder. Örneğin, yukarıda bahsedildiği gibi, hem sanal dünyalarda hem de metin tabanlı medya ortamlarında birçok Neopagan kullanıcısı, elektronik cihazlarının ekranın karşısında oturdukları yerden hiç kalkmadan, çevrim içi bir ritüele katıldıklarını tasavvur ederler. İkinci olarak, *etkileşim olanağı* (katılımcı), dijital medyanın kullanıcıları, temsil edilen alanı manipüle etmeye nasıl davet

ettiğini gösterir ve hiper bağlantılardan ve metinsel alanlardan veya sanal bir ortamda manevra yapan bir avatardan oluşabilmektedir. Kullanıcıların, İncil'in farklı çevirilerine, dillerine ve diğer versiyonlarına tıklamasına izin veren biblehub.com buna örnektir. (Çevrim içi Paralel İncil Projesi 2004-2010). Üçüncü olarak, *ansiklopedik olanak*, dijital medyanın bilgi depolama ve veri alma konusundaki yüksek kapasitesine işaret eder. Örneğin, thebuddhistsociety.org, Budist Pali kanunu, Sanskrit kanunu, Mahayana metinleri, Tantrik metinler, Çince, Korece ve Japonca metinler ve Tibet ve Moğol kanunlarının yanı sıra 2.500 yıllık ilmi anlatılara ev sahipliği yapmaktadır (The Budist Society 2019). Son olarak, dijital medyanın *prosedürel olanağı,* şartlı davranışları gerçekleştirme ve temsil edebilme imkânı sunar. Örneğin, Rudra Merkezi'nin web sitesinde, bir Hindu tören ibadeti olan çevrim içi puja gerçekleştirilebilir. Burada, gheeye (saf tereyağı) batırılmış fitillerden çıkan ışığın, tanrıların tasvirlerine sunulduğu *arti* gibi ibadetlerin aşamalarından tek tek geçmek için bir imleç kullanılabilir (Rudra Center 1997-2020).

Dijital medyanın sağladığı olanakların ikinci unsuru belirli bir *medya görünümü* üretilmesidir. Dijital medya görünümü iki üretim kapasitesine sahiptir: merkezî olmayan dağılım ve simülakr. Dağılım, dijital medyanın nasıl merkezsizleştirildiğini ve günlük hayatın dokusuna nasıl yayıldığını açıklar. Örneğin, ezan için doğru zamanı ve kıblenin hangi yönde olduğunu öğrenmek gerekirse, bunun için indirilebilir bir iPhone uygulaması vardır, iPray 1.1 (Infnityapps 2012). Simülakr ise orijinal olmayan bir dizi kopyayı tanımlar. Örneğin, bir fotoğrafın kopyalanmasıyla oluşturulan fotogerçekçi resimler, gerçekliğin kendisinden çok bir fotoğrafın kopyası oldukları için simülakrdır. Dijital medya pratiklerinde bir simülakr, gerçeklikle bağlantısı gevşeyerek gerçeklikten bağımsız bir hiper gerçek hâline gelir, analog medyanın aksine aslına uygun

olarak sonsuz bir şekilde kopyalanabilir. Dijital din, herhangi bir gerçeklikle hiçbir ilişkisi olmayan kopyalar olarak işleyebilir ve Star Wars dini (The Church of Jediism 2016-2020) gibi hipergerçek dinler yaratabilir.

Dijital medya pratiklerinin son unsuru teknolojinin tarihsel olarak yerleşik olduğu ekonomi, politika ve toplumla bağlantı kurma yollarını yansıtan kültürel bağlamdır. Genellikle kültürel bağlam, verili bir teknolojiyi destekleyen değer oluşumlarını temsil eder ve gerçek dünyayla hayali bir ilişkiden oluşur. Örneğin, 2020'lerin başında dijital medya artık medya görünümlerinin öyle bir parçası ki, onları ayrı bir kategori olarak algılamak bile güçtür. Dijital medya kullanıcıları sudaki balık gibidir, elektronik olarak yüzdükleri ortamın farkına bile varamazlar. Bununla birlikte 1990'ların başında, Mabon Sanal Halkası Toplanıyor meydana geldiğinde elektronik iletişim, dijital medyayı dünyanın tüm sorunlarının yaratıcı ve yenilikçi bir şekilde çözülebileceğine dair yoğun bir şekilde olumlu ve devrimci bir teknolojik gelişme olarak resmeden son derece yüklü bir dijital ütopyacılıkla çevriliydi. (Brasher 2001; Dyson 1994).

Din Kategorisini Araştırmak

Dijital medyayı incelediğimize göre şimdi din kategorisini inceleyelim. Çoğu zaman, dinin insanlığın kendisi kadar eski olduğu varsayılır ve şu an her insan kültüründe mevcut olduğu, geçmişte de var olduğu ve gelecekte de var olmaya devam edeceği için din, evrensel olarak uygulanabilir bir kategori olarak görülmektedir. Böyle bir durumda, Crone Heather'ın Neopagan Vahşi Kıyameti'ni, çevrim içi bir İncil hatta Paleolitik mağara resimleri ile aynı kategoriye yerleştirmek sorun teşkil etmez. Bununla beraber, bu örneklerin hepsinin zaruri olarak tek bir kategori altında değerlendirilmesi gerekli değildir. Aynı şekilde, mağara resimlerinden dijital medyaya din, yeknesak ve düzenli bir çizgide gelişmemiştir. Aslında,

insanlık tanrılar ve onlarla etkileşim yollarını tasavvur edecekleri bütün tarihsel geçmişe sahip olmasına rağmen, din kavramına dair sahip olduğumuz anlayış sadece birkaç yüz yıllıktır ve başlangıcı Avrupa'da erken modern döneme kadar götürülebilir. Din kategorisinin erken modern dönem Avrupa'sında doğduğunu iddia etmek esasında ne o zamandan önce insanların tanrılara ya da Tanrı'ya inanmadıklarını ya da tapmadıklarını ne de 1700'den önce *din* kelimesinin tedavülde olmadığı anlamına gelir. Ayrıca, dijital din çalışanların bu kategoriyi modern Batı kültürünün dışındaki fenomenleri analiz etmek için kullanamayacağını ileri sürmek anlamına da gelmemektedir. Daha ziyade, insanların tanrılarla etkileşimindeki çeşitli yolların, erken modern döneme kadar *din* adı verilen tek bir analitik kategori altında toplanmadığını savunmaktır.

Din kategorisinin tarihsel olarak inşa edilmiş doğası, yalnızca içeriğin tarihsel olarak özel olması nedeniyle değil, aynı zamanda tanımın kendisinin de tarihin ürünü olması nedeniyle, dinin hiçbir zaman evrensel bir tanımına ulaşılamaz (Asad 1993). Bununla birlikte bu bölüm, evrensel bir tanım mümkün olmasa da dijital din çalışanların dijital dinin yaşanan pratiğe dayalı ikinci dereceden bir birleştirici tanımını tasavvur edebileceklerini ve tasavvur etmeleri gerektiğini ileri sürmektedir. Ben dine, dijital medyaya benzer bir şekilde bir pratik olarak yaklaşıyorum, çünkü bu yaklaşım gerçekten yaşanan dine dair anlayışımızı sınırlayan inanç ve matbu metinlere odaklanan tanımları sorunsallaştırmaktadır (Asad 1993; Grieve 2006; Smith 1998). Bölümün girişinde değinildiği gibi, yaşanan din, dinin gündelik deneyimlerini analiz eden etnografik ve bütüncül bir çerçevedir (Orsi 2002; Grieve 2006; Hall 1997).

Bu bölüm, Amerikalı bir dinler tarihçisi olan Catherine Bell'in ritüel anlayışına dayanarak, dijital dini, algılanan güç kaynaklarıyla bağlantılı bir dizi ilişkiye uyum sağlayarak farklılaşan elektronik olarak üretilen/ortaya çıkan medya pratikleri olarak tanımlamaktadır (Bell 1992). Crone Heather'ın

"zamansız ve mekânsız bir yer" çağrısında da görülebileceği gibi, dijital din, elektronik medya pratiklerini öyle bir şekilde kullanmaktadır ki, dijital dini kullananlar her ne yapıyorlarsa yapıp ettikleri, bunları yapma şekillerine bağlı olarak *hareket geçmektedir*. Dijital dinin harekete geçiş süreci, iki aşamalı bir prosedürü gerektirir. Birincisi, elektronik medyanın kullanımı genellikle daha sıradan olan dijital medya faaliyetlerine kıyasla ayırt edici ve ayrıcalıklı olması için tasarlanmış ve düzenlenmiştir (Bell 1992: 44). Crone Heather'ın alt pagan tören halkasında gözlemlenebileceği gibi, Heather normalden farklı olduğu kabul edilenleri işaretlemek için öncelikle bir Usenet paylaşım grubunun metinsel dizisini kullanır (Grieve 1995: 88).

Dijital din pratiklerinin ikinci adımı, nihai bir güç kaynağıyla farklılığı ortaya koymaktır. Bell, nihai güç kaynakları kavramını kullanır, ancak onu hiçbir şekilde tanımlamaz (1992: 141). Analitik olarak kullanışlı olmasına rağmen, *nihai güç kaynağı* kategorisinin çok hassas bir şekilde ele alınması gerekir. Dijital din çalışanlar, Tanrı'nın ve dinî inançların doğasını araştıran teologlar değildir. Daha ziyade, insan olmanın neliğini anlamak için din hakkında konuşan insan gruplarını araştıran eleştirel din bilimcilerdir. Bu şu anlama gelir: dijital din çalışanlar, *nihai güç kaynağı* analitik kategorisini kutsal, inanç veya ilahi olanın herhangi bir ontolojik kavramı gibi temel bir öz ile karıştırmamalı, daha ziyade, katılımcıların kendi algılarına dair bildirdiklerini içeren medya pratikleri analizinden ortaya çıkarmalıdır. Örneğin Crone Heather, halkasını, katılımcılar tarafından sıradan yaşamdan farklı olarak algılanan ve büyük oranda gerçek ve değerli olarak deneyimlenen nihai bir güç kaynağıyla uyumlu hâle getirmiştir. Alt.pagan töreni, pagan *irade* kavramıyla uyumluydu. Mister Magic'in yazdığı gibi, "Bir hatibin sesinin abartılı bir versiyonuyla: Dostlarım ve Pagan yoldaşlarım, benim görüşüm, sihir yapmak için aletlere ihtiyacınız olmadığıdır. Tek ihtiyacınız olan kendiniz ve iradenizdir" (Grieve 1995: 107).

Dijital Din Pratiğini Araştırmak

Bell'in formüleşttirmesini izleyen dijital dinin iki aşamalı süreci işler vaziyettedir çünkü:

> [1] durumsaldır, [2] stratejiktir, [3] gerçekte ne yaptığına dair bir yanlış tanımaya mündemiçtir ve son olarak [4] dünyadaki güç düzeninin bir görüsünü yeniden üretebilecek ya da yeniden şekillendirebilecek yetiye sahiptir ki Bell buna "kurtarıcı hegemonya" demektedir. (1992: 81)

Birincisi, dijital din pratiği durumsaldır ve özgün kültürel bağlamı dışında kavranamaz. Yani, dijital din pratiği, yalnızca belirli kültürel koşullar altında etkili bir şekilde eylemde bulunmayı sağlar. Örneğin, Crone Heather'a ait medya pratikleri, yalnızca Neopaganizm'in İbrahimî olmayan öğretisi, çoktanrıcılık, gezegene hürmet, feminizm ve ritüelin inanca göre öncelikli olması bağlamında anlamlıdır (Grieve 1995: 89). Sonuç olarak, Crone Heather'ın Hristiyan veya Budist medya ortamında etkisi bulunmayan ve sanal bir orman olan Vahşi Kıyamet tasvirinde görülebileceği gibi dijital dinî pratikler sürekli olarak ortaya çıktıkları eylem alanında sergilenirler ve bu nedenle dijital dine ait evrensel bir içerik saptanamaz.

İkinci olarak, dijital dinî pratikler, onu yerine getirenlere "eylemlerin yerini, amacını ve gidişatını anlamayı" (Bell 1992: 85) sağlayan, belirli sosyal durumlarda eylemde bulunmanın stratejik yollarıdır. Sonuç olarak dijital din "durumsal olarak etkili şemaların, taktiklerin ve stratejilerin bitmeyen bir oyunu"(Bell 1992: 81) olarak tanzim edilmiş doğaçlamadır. Örneğin, sanal törende, "zamansız, mekânsız bir yer" yaratmak için Crone Heather, "halka boyunca keskin bir esinti olarak başlayan rüzgarların" dört yönünü kutsar. Daha sonra "Güney'e döner ve güneyin sıcak bereketli ruhlarına başını eğerek selam verir" ve "Güney'in Muhafızlarına Selam Olsun. Bugün sizi halkamıza İçtenlikle Karşılıyoruz [orijinalinde büyük harf

vardır]" diye ilahi söyler (Grieve 1995: 106). Crone Heather daha sonra halkanın güneyinde bir mum yakar. Bir mekânın dinî bir ortam yaratmak için kutsanması birçok gelenekte yaygındır. Ancak, bunun gerçekleştirildiği strateji, belirli bir grubun medya pratiklerine bağlıdır.

Üçüncüsü, dijital din, "sınırları ve kısıtlamaları bunun yanında amaçları ve araçları arasındaki ilişkinin" yanlış tanınmasında yatar (Bell 1992: 82). Dinî medya ortamı, dijital medya pratikleri kullanılarak inşa ve yeniden inşa edilir ve onu oluşturan içkin öznel şemaların nesnel gerçekliğinin bir deneyimini sağlar. Crone Heather'ın halkasının oluşturulmasında görülebileceği gibi, dijital dinî pratikler, faillerin medya ortamının oluşumunun görmelerinin gerekli olmadığı bir medyayı kullanmanın stratejik yoludur. Gönderide olduğu gibi, "Mark öne çıkıyor, 'dogmamız yok, teolojimiz yok, sadece dans ediyoruz' diyor" (Grieve 1995: 106). Crone Heater'ın zamansız, mekânsız alanına benzer şekilde, dijital din tarafından üretilen medya ortamı, mutlak surette aktörlerin kendilerinin ürettikleri bir şey olarak değil, kaynağı onların dışında olan ve kendi değerlerinin nihai kaynağı olarak işleyen bir şey olarak görünür (Bell 1992: 140). Örneğin, Neopaganlar, büyüsü bozulmuş modernite görünümünü yeniden büyüler. Bunu, mitleri hayali bir Hristiyanlık öncesi Avrupa dinine dayanan, ancak pratikleri Neopagan terminolojinin *enerji* olarak etiketlediği duygunun üretimi etrafında dönen dinî bir strateji aracılığıyla yapar.

Son unsur, "bir kültürün gerçeklik duygusunu tanımlayan açık bir ideoloji ya da tek ve sınırlı bir *doxa* olmayan", (1992: 85) Bell'in *kurtarıcı hegemonya* dediği şeydir. Bunun yerine Bell, kurtarıcı hegemonyaları "harekete geçmek için stratejik ve pratik bir yönelim, ancak eylemin kendisinde yerleşik olduğu sürece mümkün olan bir çerçeve" olarak hayal eder (a.g.e). Bunlar kurtarıcıdır çünkü kullanıcılar tarafından kurtarıcı olarak algılanır. Örneğin, Neopagan dijital dininin

kurtarıcı hegemonyası, Crone Heather'ın halkasındaki "Obsidian'ın halkaya girip ölmeye karar verme anında" görülebilir (Grieve 1995: 107). Ruh hâli aniden değişir. Gerçek hayatta Almanya, Kaiserslautern Üniversitesindeki bir öğrencinin ekran adı olan Obsidian, "döngü sona erdiğinde hayatımın da sona ermesine karar verdim" demiştir (Grieve 1995: 107). Obsidian hayatının bütün anlamını kaybettiğini ve bir kadın tarafından terkedildiği için artık hayatının sıkıcı ve büyüsünden arınmış olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra, halkadaki üyeler, kurtarıcı bir hegemonyanın dijital dinin medya pratiğini kullanarak yardım etmek için devreye girmiştir. İlk öne çıkan kişi olan Mark, şunları yazmıştır:

> Öğretmenin [o kadın] çok mu zavallı ya da sen onun dikkate alınmayacak yokluğunda zırlayan bir çocuk gibi, her şeyden vazgeçecek kadar zavallı bir öğrenci misin? Gözlerini aç ve kafandaki engellerden kurtul ve nerede olduğunu, burada kim olduğunu fark et. Sana çok mu sıkıcı geliyoruz? Tüm bunlar çok mu sıkıcı? (Grieve 1995: 107)

Mark "halkanın enerjisini kullanmaya devam eder ve bir yumurta üretir. 'Bu yumurta senin için yeni bir hayat barındırıyor.' Uzanır ve yumurtayı Obsidian'ın kafasına *fırlatır*" (Grieve 1995: 108). Sonra Meesh öne çıkar ve şöyle der: "Ruhunun yeryüzüne ve gökyüzüne kök saldığını hisset. Kaybolmuş değilsin - evindesin." Crone Heather daha sonra "insanın içine işleyen bakışlarını Acı Çeken Genç Adama" çevirir ve "Bunalımda gibi gözüküyorsun der... Bana bak! Ben yaşlı biriyim ve çok acılar çektim ama yaşamayı seçtim ve bu seçimden memnunum" (Grieve 1995: 110). Crone Heather daha sonra halkaya döner ve "Kardeşimiz Obsidian'a biraz şifa enerjisi gönderelim ve ışığa geri dönmek için ihtiyaç duyduğu yardımı bulmasını umalım." der (Grieve 1995: 110).

Dijital Din Çalışmaları

Dijital din oldukça insani bir faaliyettir, dijital din çalışmalarının tarihi de öyle. Dijital din alanı -belirli bir bilgi dalında üyeleri eğiten ve sosyalleştiren ortak alıntı yapılan literatür, teorik ve metodolojik sohbetler, bilim insanı toplulukları, akademik konferanslar ve üniversite bölümlerinden oluşan gevşek bir ağ olarak- çeyrek yüzyıl önce başlayan bir araştırma furyası içinde ortaya çıkmıştır (Grieve 1995; O'Leary 1996). Hem alan hem de alanın araştırma konusu -dijital din- nefes kesici bir hızla gelişmiştir. Bu alanda sadece yerimizde kalabilmek için bile koşmamız gerekiyormuş gibi görünüyor. Araştırmalar, erken metin tabanlı interneti incelemekten, sanal dünyalar ve akıllı telefonlar, sosyal medya ve artırılmış gerçeklik gibi daha yeni dijital din biçimlerini analiz etmeye doğru ilerlemiştir. Dijital din alanı da, çevrim içi ve çevrim dışı din arasındaki tutarsız bir teorileştirme olan katı ikilikten, artırılmış dinî pratiğin daha sağlam kavramlara dayanmasına ve geleneksel dinî kurumların medyalaştırılmasına doğru kaymıştır (Campbell 2005, 2017; Dawson 2005; Lövheim 2011). Sonuç olarak bu bölümün amacı tüm çalışmaların detaylarını verecek kapsamlı bir literatür taraması yapmak değildir. Bunun yerine, dijital din çalışanlara üç araştırma dalgasını tanıtarak alanın tarihi hakkında bir bakış açısı vermeyi amaçlamaktadır. Bu dalgaların her biri hem o zamanın bilimsel kaygıları hem de dijital medya pratiklerinde meydana gelen köklü değişiklikler nedeniyle birbirinden farklıdır.

İlk dalga 1990'ların ortalarında, dijital din üzerine araştırmaların bir hayranlık ideolojisine kapıldığı zaman başlamıştır (Brasher 2001; Grieve 1995; Kinney 1995; O'Leary 1996; Wertheim 1999). Dijital medya, ilk kez hem akademisyenlerin hem de gazetecilerin aklına düştüğünde, ilk karizmatik dalga, dijital dinin dönüştürücü olanaklarına dehşetle bakmış veya ona saygı duymuştur. Bu ilk çalışmalar, internetin küresel bir

köye, kölelerin olmadığı bir agoraya ve insanlığın kurtuluşuna götürecek özgürleştirici bir ütopya mı yoksa bireyleri toplumdan izole eden ve nihayetinde "çorak bir gerçekliğe" yol açan karanlık bir distopya mı olduğu sorusuna odaklanmıştır. Birinci dalganın temel amacı, Stephen O'Leary'nin yazdığı gibi, "bilgisayar aracılı iletişim çağında maneviyat ve cemaat kavramsallaştırmalarımızın derin ve kalıcı bir dönüşüm geçirdiği tezinin güvenilirliğini sağlamaktı" (O'Leary 1996: 782).

İkinci dalga, World Wide Web'in ticarileşmesiyle aynı zamana denk gelmiş ve dijital ideolojinin halk nezdinde rutin hâle gelmesini yansıtmıştır (Bunt 2004; Campbell 2005; Cowan 2005; Dawson ve Cowan 2004; Helland 2000; Højsgaard ve Warburg 2005; Maxwell 2002; Karafogka 2014). Yüzyılın başında, artık marjinal bir iletişim teknolojisi değildi: her gün yüz milyonlarca insan dijital medya kullanıyordu ve Amerikalı kullanıcıların yüzde 25'i internette açıkça dinî amaçlarla arama yapıyordu. 2002'ye gelindiğinde, çevrim içi dinin hiçbir yere gitmeyeceği anlaşılmıştı. Dijital medyayı hayranlıkla ya da korkuyla ele almak yerine artık bu alanda çevrim içi kimlik, cemaat ve otorite inşasının sistematik bir analizine yönelim söz konusu olmuştur. Bu nedenle, artık asıl soru çevrim içi dinî ortamda dinî cemaatlerin ve kimliklerin var olup olmayacağından, bu yeni sosyal alanda ne tür cemaatlerin ve kimliklerin var olacağına yönelmiştir. Din ve medya üzerine araştırmaların kültürel olarak yön değiştirmesini takiben gerçekleştirilen, daha genel ifadeyle (Hoover ve Clark 2002) ikinci dalga araştırmalar, boylamsal çalışmaları (Campbell 2005), insanların deneyimlerinin doğası ve niteliğini (Dawson 2005), çevrim içi ve çevrim dışı arasındaki bağlantıları (Højsgaard 2005) ve pratiğin (Young 2004) yanı sıra teknolojinin gerçekte nasıl kullanıldığını (Barker 2005) kapsamaktaydı.

2010'ların ortalarında başlayan üçüncü dalga, erken büyüme ve ardından zirveye ulaşma olarak ikiye ayrılabilir.

Araştırmalardaki ilk büyüme, özellikle statik web sayfalarından dinamik veya kullanıcı tarafından oluşturulan içeriğe geçiş ve sosyal medyanın büyümesi ile karakterize edilen World Wide Web'in bir gelişimi olan Web 2.0 ile gelmiştir (Bunt 2009; Campbell 2010; Campbell ve Lövheim 2011; Cheong, Gelfgren ve Ess 2012). Üçüncü araştırma dalgasında, bilim insanları kimlik, cemaat ve otorite sorularının yanı sıra ortak üretim ve yakınsama konularını daha yakından incelemeye devam etmişlerdir. Bu, birden fazla yeni medya alanında dinî katılımı dikkate almıştır, çünkü O'Leary'nin belirttiği gibi, dijital medya ve dinin geleceğini ararken "bilgisayar oyunları dünyasını incelemek dinî web sitelerinden daha faydalı olabilmektedir" (O'Leary 2005: 43).

2010'ların sonunda başlayarak, bütünüyle yeni bir araştırma eğilimi olmasından ziyade önceki dalgaların geliştirilmesi anlamında geç bir üçüncü dalganın söz konusu olduğu fikrine kapılabiliriz. Geç üçüncü dalganın temel yönlerini, kullanıcıların dijital medya ile bütünleşmelerinde başat yöntem olarak kişisel bilgisayarlardan akıllı telefonlara geçiş, nesnelerin internetinin* artan kullanımı, büyük veriler ve iyileştirilmiş algoritmik içerik tarafından oluşturulan medya balonları üzerine araştırmalar oluşturuyordu. Selfie'lerin hayatın her yerinde bulunmasından kapı zillerine takılan kameralara, akıllı çamaşır makinelerinden Alexa'ya, Facebook botlarından Twitter fırtınalarına, çevrim içi flörtten seçim manipülasyonuna kadar, dijital medya insanların günlük yaşamının her alanına dokunmaktadır. Aslında dijital medya şu anki gündelik yaşamın ve mevcut medya ortamının öyle bir parçası ki artık türüne az rastlanır bir iletişim biçimi olarak görülmemektedir.

* Gündelik hayattaki nesnelerin ve aygıtların internet bağlantısı ile birbirleri ile veri alışverişi yapabilmesi. (Ç.N.)

Sonuç

Mabon Sanal Halkası Toplanıyor'un çağrı bölümünün sonunda, "Crone doğrudan size bakıyor ve mırıldanıyor: 'Eğer burada bize katılmak istersen, bunu biraz sonra söyleyeceklerimin gizemini araştırarak yapabilirsin'" (Grieve 1995: 108). Sonradan söylediklerinde, orijinal gönderiyi görmeyen ancak çağrıyı gören uygulayıcılardan halkaya katılmaları istendi. Uygulayıcılar, "şarap, kek ve fındık" ile çıkagelen Ceci, "arabası uzayın derinliklerinde bir yerde hararet yapmış gizemli bir adam" ve "okul kitaplarının ve evrak işlerinin ağırlığı altında ayağı takılıp halkanın içine tökezleyen Cornerstone gibi kullanıcılardan oluşuyordu (Grieve 1995: 109).

Bu bölüm, dijital din çalışmalarına yeni katılanlar için, yaklaşık 25 yıl önce gerçekleşen orijinal çağrının izini süren bir bölüm olmuştur. Bu bölüm dijital dini, algılanan güç kaynaklarıyla bağlantılı bir dizi ilişkiye uyum sağlayarak kendilerini farklılaştıran elektronik olarak üretilmiş/ortaya çıkmış medya pratikleri olarak tanımlamıştır. Bu tanımı, Mabon Sanal Halka Toplanıyor adlı Neopagan alt.pagan törenini kullanarak ve dijital dinî pratikleri araştırarak ve son 25 yıldaki üç araştırma dalgasının açıklamasını takip ederek destekledim.

Elektronik iletişimi şeyleştirmemek ve bu sosyal ağları olduklarından -insan aktivitesinin bir ürünü- başka bir şey olarak ele almamak oldukça önemlidir. Peter Berger ve Thomas Luckmann'ın *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*'nde geçtiği şekliyle şeyleştirme, özellikle insan ürünlerinin "doğa olguları, kozmik yasaların sonuçları ya da takdir-i ilahinin tezahürleri olarak" yanlış anlaşıldığı zaman meydana gelir. Dijital din yalın iletişimden ziyade yaşanan bir medya pratiğidir. 19. yüzyılın sonlarında bulunan Herman Hollerith'e ait delikli kart tablolama makinelerinden en güncel akıllı telefonlara ve internetin ilk dönemlerindeki Neopagan töreninde

görülebileceği gibi elektronik medya, yağmur yağdıktan sonra yerde biten mantarlar gibi çıkmadı, bunlar daha çok belli toplumsal güçlerden doğan tarihsel ürünlerdir.

Bununla birlikte, Crone Heather'ın töreninin gösterdiği gibi dijital din, hem içerik hem de kategori açısından sosyal olarak inşa edilmiş olsa bile, dijital din konusunu çalışanlar neyin araştırma konusu olarak kabul edildiğini anlamak için bir tanıma ihtiyaç duymaktadırlar. Bu sayede neden *bundan* ziyade *şunun* çalışma örneği olarak seçildiğini açıkça ifade edebilirler. Bununla birlikte, bu bölümün evrensel bir tanım sunmadığına dikkat ediniz zira dinin evrensel bir tanımına ulaşmanın mümkün olmadığı savunulmuştur. Çünkü hem dinin hem de dijitalin içerik ve kategorileri dönüştürülmekte ve din ve dijital yerleşik oldukları toplumları ve kültürleri dönüştürmektedir. Bu bölüm orta yolu seçmiş, yaşanan medya pratiklerine dayalı şekilde ikincil bir kategori olarak dijital medya pratiklerini analiz eden bir dijital din tanımını çekip çıkarmıştır.

Paradoksal olarak, evrensel bir tanım giderek daha kuşkulu hâle gelse de farklı dijital dinlerin ve takipçilerinin ne ölçüde yeniden şekillendiğini ve şekillendirildiğini analiz etmek için kesin bir ikinci dereceden tanıma hiç bu kadar ihtiyaç olmamıştı. Dijital medya dini dönüştürmeye devam etmektedir. Bugün dinî pratikler sadece 25 yıl öncesine göre çok daha kamusal, kişisel, iyileştirici ve metalaşmıştır. Dijital medya, sürekli gelişen tüm formları içinde, medya dünyasının o kadar yaygın bir parçası hâline gelmiştir ki, onu diğer medya türlerinden analitik olarak ayırmak güçtür. Bununla birlikte, alt.pagan töreni gibi vaka incelemelerinde görülen şey şudur: Dijital din benlikleri, cemaatleri ve otoriteyi oluşturmada önemli işler yapmakta ve din ile dijital gündelik medya pratiklerinde giderek daha fazla yakınsamaktadır.

Okuma Önerileri

Campbell, H. (2010) *When Religion Meets New Media.* New York: Routledge.

Dijital din üzerine ortaya çıkan üçüncü dalga araştırmasında önemli bir ikinci dalga metin. Campbell'ın bu çalışması, farklı dinî cemaatlerin yeni medyayla nasıl ilişki kurduklarına odaklanıyor. Yeni iletişim teknolojilerini basitçe benimsemek veya reddetmek yerine, farklı grupların dini-sosyal tarihlerine bağlı olarak karmaşık bir dizi farklı stratejiyi müzakere ettiğini gösteriyor.

Grieve, G. (2016) *Cyber Zen: Imagining Authentic Buddhist Identity, Community, and Practices in the Virtual World of Second Life.* New York: Routledge.

Grieve'e ait, Siber Zen'deki üçüncü dalganın yükselişinin ilk aşamalarına ait bu metin, *Second Life*'ın sanal dünyasında yaşanan dini keşfetmek için etnografik bir yöntem kullanıyor. Çağdaş toplumdaki bozulmaların hem ürünleri hem de bunlara özgün tepkiler olan cemaatlerin, kimliklerin, mekânların ve pratiklerin oluşumunu inceliyor. Çevrim içi Budist pratiklerinin, en iyi ihtimalle, kanonik Asya uygulamalarıyla yalnızca (olsa olsa) bir aile benzerliği olmasına rağmen, yine de kullanıcıların, yüksek düzeyde medyalaşmış bir tüketim toplumunda yaşamanın yarattığı sıkıntıyla başa çıkmayı sağladığını savunuyor.

Lövheim, M. ve Hjarvard, S. (2019) "The Mediatized Conditions of Contemporary Religion: Critical Status and Future Directions." *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 8, no. 2: 206-225.

Lövheim ve Hjarvard, medyalaştırmanın çerçevesini özetlemektedir. Eleştirmenler tarafından gündeme getirilen temel konulara ve ayrıca teorinin araştırma alanını nasıl ilerlettiğine odaklanarak mevcut araştırmanın eleştirel bir incelemesini

sunmaktadırlar. Din, kurum ve toplumsal değişim ve dinî otorite kavramlarıyla ve medyalaştırma teorisinin ortaya çıktığı Kuzeybatı Avrupa bağlamı dışında uygulanmasıyla ilgilenirler. Medyalaştırmaya yönelik kurumsal bir yaklaşımın, değişimi belirli medya biçimlerinin mantığının, çeşitli analiz seviyeleri boyunca, dinin belirli tezahürleri içindeki pratikleri, değerleri ve ilişkileri etkilediği dinamik bir süreç olarak analiz etmek için hâlâ uygun bir araç olduğunu savunmaktadırlar.

> Ong, W. (1967) *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Culture and Religious History*. Princeton: Yale University Press.

Ong'un ilk çalışmaları, tarih öncesinden dijital din alanının ortaya çıkmadan önceki zamana kadar dinin doğasını ve tarihini, özellikle Yahudi-Hristiyan geleneğini ve bu geleneğin bazı sosyal, psikolojik, edebi, fenomenolojik ve dinî boyutlarını araştırmaktadır. Dinin başlangıçta işitsel olduğunu ve son tahlilde her zaman sağlam kaldığını; başka bir kategoriye indirgenemez olduğunu savunmaktadır. Sözlü kaynaklarından çağdaş elektronik iletişim araçlarına kadar din, Ong tarafından bir duyusal alan olarak incelenmektedir.

> Radde-Antweiler, K. ve X. Zeiler, (2018) *Mediatized Religion in Asia: Studies on Digital Media and Religion*. New York: Routledge.

Bu üçüncü dalga metinde Radde-Antweiler ve Zeiler, bugünkü Asya'da dijital medya ve dinle ilgili yapı ve süreçlerin yoğunluğunu ve çeşitliliğini inceleyerek medyalaştırılmış dini tartışmaktadır. Bölümler, Asya'daki çeşitli bölgelerden ve dinî geleneklerden vaka incelemelerini sunmakta ve mevcut medyalaştırma teorileri ışığında toplanan verileri eleştirel bir şekilde tartışmaktadır. Radde-Antweiler ve Zeiler, çalışmayı Asya'ya özgü coğrafi, kültürel ve dinî bağlamlara yönlendirerek, medyalaştırma kavramının avantajlarına ve dezavantajlarına

dair teorik tartışma için yeni materyal sağlamakta ve diğer şeylerin dışında bu kavramın Batı dışı bağlamlarda kullanışlı olup olmadığını sorgulamaktadır.

Kaynakça

Appadurai, A. (1990) "Disjuncture and difference in the global cultural economy," *Theory, Culture & Society* 7, no. 2-3: 295-310.

Asad, T. (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Barker, E. (2005) "Crossing the Boundary: New Challenges to Religious Authority and Control as a Consequence of Access to the Internet." *Religion and Cyberspace* içinde, ed. M. Hojsgaard veM.Warburg, 67-85. London: Routledge.

Bell, C. (1992) *Ritual Theory, Ritual Practice.* New York: Oxford University Press.

Berger, P., ve T. Luckmann (1966) *The Social Construction of Reality.* New York: Doubleday.

Brasher, B. (2001) *Give Me That Online Religion.* San Francisco: Jossey-Bass. The Buddhist Society. (2019) https://thebuddhistsociety.org/ (Erişim 25 Aralık 2019).

Bunt, G. (2004) "'Rip, Burn, Pray': Islamic Expression Online." *Religion Online: Finding Faith on the Internet* içinde, ed. L. Dawson ve D. Cowan, 112-122. New York: Routledge.

Bunt, G. (2009) *iMuslims: Rewiring the House of Islam.* Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

Campbell, H. (2005) *Exploring Religious Community Online: We Are One in the Network.* New York: Peter Lang.

Campbell, H. (2010) *When Religion Meets New Media.* New York: Routledge.

Campbell, H. (2012) *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds.* Abingdon: Routledge.

Campbell, H. (2017). Surveying Theoretical Approaches within Digital Religion Studies.*New Media & Society* 19, 1: 15-24.

Campbell, H., ve M. Lövheim. (2011) Religion and the Internet: The Online-Offine Connection. *Information, Communication & Society* 14, 8: 1083-1096.

Cheong, P., P. Fischer-Nielsen, S. Gelfgren, ve C. Ess. (2012) *Digital Religion, Social Media and Culture: Perspectives, Practices and Futures.* Peter Lang: New York.

Cowan, D. (2005) *Cyberhenge: Modern Pagans on the Internet*. New York: Routledge. The Church of Jediism. (2016-2020) www.becometheforce.com (Erişim 25 Aralık 2019).

Dawson, L. (2005) "The Mediation of Religious Experience in Cyberspace." *Religion and Cyberspace* içinde, ed. M. Hojsgaard ve M. Warburg, 15-37. London: Routledge.

Dawson, L., ve D. Cowan (Ed.) (2004) *Religion Online: Finding Faith on the Internet*. New York: Routledge. www.pff.org/issues-pubs/futureinsights/f1.2magnacarta. htm

Dyson, E. (1994) "Cyberspace and the American Dream: A Magna Carta for the Knowledge Age." www.alamut.com/subj/ideologies/manifestos/magnaCarta.html (Erişim 10 Haziran 2011).

Grieve, G. (1995) "Imagining a Virtual Religious Community: Neo-pagans on the Internet." *Chicago Anthropology Exchange* 7, no. 2: 98-132.

Grieve, G. (2006) *Retheorizing Religion in Nepal*. New York: Palgrave Macmillan.

Grieve, G. (2017) "Meditation-on-the-Go: Buddhist Smartphone Apps as Video Game Play." *Religion and Popular Culture in America* içinde (3. bs), ed. B. Forbes ve J. Mahan, 195-2143. Berkley: University of California Press.

Grieve, G. (2019) "Ethnographic Method for the Digital Humanities, *Buddhism and the Digital Humanities* içinde, ed. Daniel Veidlinger Berlin: DeGruyter.

Hall, S. (1997) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Open University.

Helland, C. (2000) "Online Religion/Religion Online and Virtual Communities." *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises* içinde, ed. J. Hadden ve D. Cowan, 205-223. London: JAI Press/Elsevier Science.

Hojsgaard, M. (2005) "Cyber-religion: On the Cutting Edge between the Virtual and the Real." *Religion and Cyberspace* içinde, ed. M. Hojsgaard ve M. Warburg, 50-64. London: Routledge.

Hojsgaard, M., ve M. Warburg. (2005) *Religion and Cyberspace*. London: Routledge.

Hoover, S., ve L. Clark. (2002) *Practicing Religion in the Age of Media: Explorations in Media*, Religion and Culture. Thousand Oak, CA: Sage.

Infnityapps (2012) iPray 1.1 www.apk20.com/apk/66134/v/97978/ (Erişim 12 Ocak 2020)

Karafogka, A. (2014) E-Religion: A Critical Appraisal of Religious Discourse on the World Wide Web. Cambridge: Cambridge University Press.

Kinney, J. (1995) "Net worth?-Religion, Cyberspace and the Future." *Futures* 27, no. 7: 763-776.

Kranzberg, M. (1986) "Technology and History: 'Kranzberg's Laws.'" *Technology and Culture* 27, no. 3: 544-560.

Lövheim, M. (2011) "Mediatisation of Religion: A Critical Appraisal." *Culture and Religion* 12, no. 2: 153-166.

McLuhan, M. (1964) *Understanding Media.* New York: McGraw-Hill.

Maxwell, P. (2002) "Virtual Religion in Context." *Religion* 32, no. 4: 343-354.

O'Leary, S. (1996) "Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks." *Journal of the American Academy of Religion* 64, no. 4: 781-808.

O'Leary, S. (2005) "Utopian and Dystopian Possibilities of Networked Religion in the New Millennium." *Religion and Cyberspace* içinde, ed. H. Morten ve M. Warburg, 38-50, London: Routledge.

Ong, J. (1982) Orality and Literacy: The Technologizing of the Word. London: Methuen.

Online Parallel Bible Project (2004-2010) https://biblehub.com/Erişim 25 Aralık 2019).

Orsi, R. (2002) The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950. New Haven, CT: Yale University Press.

Radde-Antweiler, K. ve X. Zeiler, (2018) Mediatized Religion in Asia: Studies on Digital Media and Religion. New York: Routledge.

Rudra Centre (1997-2020) rudraksha-ratna.com/shivapuja.htm (Erişim 16 Eylül 2016).

Šisler, V, K. Radde-Antweiler, ve X. Zeiler (2017) *Methods for Studying Video Games and Religion.* New York: Routledge.

Smith, J.Z. (1998) "Religion, Religions, Religious." *Critical Terms for Religious Studies*, ed. Mark C. Taylor, 269-285. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Wagner, R. (2012) *Godwired: Religion, Ritual and Virtual Reality.* New York: Routledge.

Wertheim, M. (1999) *The Pearly Gates of Cyberspace: A History of Space from Dante to the Internet.* New York: W.W. Norton.

Young, G. (2004) "Reading and Praying Online: The Continuity of Religion Online and Online Religion in Internet Christianity." *Religion Online* içinde, ed. L. Dawson ve D. Cowan, 93-107. New York: Routledge.

3. Ritüel

Christopher Helland ve Lisa Kienzl
Türkçesi: Derya Eren Cengiz

İnternet teknolojisi geliştikçe, insanların çevrim içi ortamlarla olan ilişki düzeyi de önemli ölçüde değişti. E-posta göndermek, bilgi aramak ve sosyal ağlarda arkadaşlık kurmak pek çok insanın günlük rutininin bir parçası olmuştur. Buna rağmen, çevrim içi ağın genişlemesiyle kaçınılmaz olarak ortaya çıkan olumsuz yanları yani dijital eşitsizlikleri*, bunların asimetrik dağılımını ve kullanılabilirliğini ve dahası bunun sonucunda ortaya çıkan eşitsizlikleri işin başında kabul etmek önemlidir (Ragnedda ve Muschert 2013). Bununla birlikte, internet giderek nüfuzunu arttırdıkça ve daha ucuz hâle geldikçe, sürekli genişleyen bir geniş bant (broadband) bağlantısı ve mevcut kablosuz ağ ile, insanlar internet teknolojisini sıradan faaliyetlerine dâhil etmeye devam etmektedirler. Bu da, insanların dinî bilgi edinme pratikleri, çevrim içi dinî faaliyetleri ve dahası dinî ritüelleri üzerinde önemli bir etki oluşturmaktadır.

Özellikle ritüel pratiğine odaklanan bu bölüm, son derece medyalaştırılmış bir dünyada, ritüellere yönelik çok yönlü yaklaşımların bazı kilit meselelerini incelemektedir. Bu

* Dijital imkânlardan yararlanabilenler ve yararlanamayanlar arasındaki ayrımı belirtmek için kullanılır.

bölüm, internette ritüelleri incelemek için kullanılan yaygın yöntemlerin, teorilerin ve yaklaşımların bir sentezini sunarak, bu konuları incelemiş verilerin eleştirel bir literatür değerlendirmesiyle, son 25 yıllık araştırma literatürünün bir özetini ve kısa değerlendirmesini takdim etmektedir. Çevrim içi ritüelin araştırılması, sürekli gelişen bir çalışma alanında iştigal etmeyi gerektirir ve akademisyenleri, kablolu bir dünyada dinin "olmasının" ve hatta dindar "olmanın" ne anlama geldiğine dair teorik çerçevelerin ve kavramsal anlayışların sınırlarını aşmaya zorlar. Bu bölüm ilk olarak, genel anlamda ritüeller üzerine yapılmış akademik araştırmalara dair kısa bir değerlendirmede bulunmaktadır. Ardından, medya ve ritüller arasındaki ilişki üzerinde ayrıntılı olarak durulmaktadır. Ve son olarak, son otuz yıl içerisinde çevrim içi ritüeller üzerine yapılmış bilimsel araştırmalar sunulmaktadır.

Ritüel: Formu ve İşlevi

"Dini" tanımlamak gibi "ritüeli" tanımlamak da göründüğünden çok daha karmaşık bir iştir. Geniş kapsamlı teorik kavramlar, sınıflandırma sistemleri ve belli özellikler (Bell 1992) her zaman için çağdaş bağlamlarla ve onların üretilmesindeki ilgili ortamlarla karakterize edilir. Ritüelleri tanımlamak için pek çok farklı yaklaşım olsa da akademik araştırmalarda iki ana bakış açısı bulabiliriz: Bir yandan ritüelin evrensel bir tanımını beyan eden çalışmalar mevcutken diğer yandan ritüelleri bir vaka çalışmasına has bağlamlarda tanımlayan çalışmalar bulunmaktadır (Handelman 2006: 37). Ritüellerin evrensel tanımları daha geniş bir bakış açısı sağlamaktadır ancak ritüellerin Batılı ve Hristiyan kökenlerini (Bergunder 2011) ve neredeyse yalnızca erkek ve beyaz egemen akademik söylemlerde sıklıkla tartışıldığı gerçeğini göz ardı etmektedir. Bununla birlikte dar tanımlar, indirgemeci olma ve bu faaliyetin çok küçük ve özel bir alanına odaklanma riskini taşıyabilmektedir.

"Ritüel çalışmaları" terimi ilk olarak 1977'de Amerikan Din Akademisi'ndeki bir toplantıda kullanılmasına ve *Journal of Ritual Studies*'in ancak 1987 yılında kurulmasına karşın (Grimes 1987), 1970'ler ve 1980'lerden önce de ritüellerle ilgili kayda değer araştırmalar mevcuttur. Ritüellerle ilgili farklı yaklaşımları ve bakış açılarını anlamak için, akademik araştırmaların ilk zamanlarını detaylıca incelemek önemlidir. "Din" kavramına paralel olarak "ritüel" kavramı da 19. yüzyıl boyunca Batılı araştırmaların odağı olmuştur. Bundan dolayı "ritüel", teorik çerçevesi Batılı araştırmacılar tarafından geliştirilen modern bir analitik kavramdır (Bergunder 2011). Bu sebeple, bilim tarihine eleştirel, post-kolonyal bir bakış açısı, mitlerin ve dinî anlatıların kökenini ve ritüellerin toplumdaki işlevini açıklamaya odaklanmış bu erken dönem ritüel araştırmalarının daha derin bir şekilde anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyılın başında ortaya çıkan din bilimleri, sosyoloji ve antropoloji gibi disiplinler bu özel alana artan ilgiyi paylaşmıştır. William Robertson Smith, James George Frazer, Emile Durkheim, Jane Ellen Harrison, Arnold van Gennep ve Bronislaw Malinowski gibi bilim insanlarının istisnai niteliklerine ve ritüelin akademik anlamda çalışılmasına önemli katkılarına karşın, "ritüeli" dar anlamda kullandıkları ve tek bir işleve indirgedikleri için ya da ona evrensel bir açıklama getirdikleri için yaklaşımlarında genellikle sınırlı kalmışlardır.

Ritüel çalışmaları geliştikçe, pek çok bilim insanı bu görüşleri sorgulamış ve böylece dinî ritüelin giriftliğine dair yeni bir anlayışı harekete geçirmişlerdir. Bu multidisipliner yaklaşımlar, faaliyetlerin ritüelleştirilmesiyle ilgili pek çok davranışı incelemiş ve dijital ritüeller hakkında güncel akademik çalışmaları canlandırmıştır. Edmund Leach (1968: 524) ritüellerin, "kültürel olarak tanımlanmış davranış kümeleri" olarak farklı sosyal bağlamlarda farklı şekilde ortaya çıkan bir

dizi farklı biçimi ve çeşitli işlevleri paylaştığını savunmuştur. Victor Turner'a (1969) göre ritüel, dinî sembollerin alış-verişi ile kolaylaşan toplumsal etkileşimin dinamik, yaratıcı ve dönüştürücü biçimidir. Roy A. Rappaport (1968, 1999) farklı toplumlarda performatif eylemler olarak din ve ritüellerin merkezî rolüne odaklanmıştır. Mary Douglas (1970) ve Clifford Geertz (1973), ritüellerin performatif ve iletişimsel yönlerini vurgulamış ve bu faaliyetlerin giriftliğinin akademik olarak anlaşılmasına katkıda bulunmuşlardır. Johnathan Z. Smith (1980, 1987) ritüelin icra edilebilmesi açısından ritüel mekânının ve kutsal yerlerin önemine değinmiş, Thomas Lawson ve Robert McCauley (1990; 2002) insanüstü denilen faillerin rolünü vurgulamıştır. Özellikle, insan ve/veya diğer varlıklar arasındaki etkileşim (Platvoet 1995: 27) ritüellerin iletişimsel boyutunun zaruri bir parçası olarak görülmüştür. Ayrıca, Caroline Humphrey ve James Laidlaw (1994), bir ritüelin icrasında, katılımcıların eylemlerinin kontrolünü kaybedebileceklerini öne sürmüştür. Böylece, ritüeli düzgün bir şekilde yürütmek, önemli olan tek şey sayılmaktadır. Ritüeller çok katmanlı görünürler, ayrıntılı, yapılandırılmış, son derece resmî veya kendiliğinden ve kişisel olarak oluşturulmuş olabilir (Driver 1990). Bu şekilde değişkenleri tanımlama parametreleri ve işleve yönelik odak nedeniyle, "ritüel" teriminin kendisine yönelik eleştiriler de dile getirilmiş ve ritüelin genel anlamı ve geçerliliği sorgulanmıştır (Goody 1977; Staal 1979; Handelman 2006).

Bu etkinliği araştıran sayısız araştırmanın gösterdiği gibi, ritüellerin biçimi, işlevi ve anlamının herkesi memnun eden evrensel bir sınıflandırması veya tanımı olmadığı açıktır. Ancak, Catherine Bell ve Ron Grimes'in çalışması pek çok dijital din araştırmacısını etkilemiştir. Grimes ritüellerin icra ve eylem yönüne odaklanmıştır. Daha toplumsal ve gözlemlenebilir bir düzeyde ritüel öğreticidir, kimlikler oluşturur, toplumları

düzenler, cemaati bir araya getirir, ruhu dönüştürür ve inancı harekete geçirir (Grimes 1982; 2014). Buna ek olarak Bell, ritüel pratiklerinin ve bedenin önemini vurgulamıştır (1992; 2006). Pratikleri ve faaliyetleri diğer eylem stratejilerinden ayırmak ve güç ve otorite ile de bağlantılı olarak etolojik bir terim olan "ritüelleştirmeyi" geliştirmiştir (Bell 1997). Bell, ritüelleri tanımlamak için kategoriler bulmaya çalışmak yerine, "insan faaliyetlerinin bizzat kendi farklılıklarını ve amaçlarını nasıl oluşturduğuna ve manipüle ettiğine bakmanın daha faydalı olabileceğini" öne sürmüştür (Bell 1992: 74).

Özellikle yoğun medyalaştırma zamanlarında (Hepp 2020), ritüeli dinamik, çok sesli bir kavram olarak anlamak yararlı olmaktadır. Bu, bazıları arasında örtüşmeler olmasına rağmen, tüm ritüellerin aynı özellikleri paylaştığı anlamına gelmez. Bu sebeple ritüelin genel bir tanımı oluşturulmamalıdır (Snoek 2008). Bunun yerine ritüeller edimin, ortamın, metnin ve inancın temsilinin bir toplamı olarak anlaşılabilir (Kreinath, Hartung, ve Deschner 2004). Bunlar bir ritüeli oluşturan temel yapı taşları veya bileşenlerdir ve değiştikçe, geliştikçe veya dönüştükçe birbirlerini etkilerler. Metin; kullanılacak olan ritüelin, kelimelerin, eylemin, jestlerin ve sembollerin takip edilmesi için düzenlenen kurallar dizisidir. İcra etme, ritüelin yerine getirilmesi ve metni takip etme girişimidir. Ortam, ritüelin iletilmesi ve karşılık bulmasına yönelik mekanizmadır. Sonuncusu ama en önemlisi, özellikle mitler, kutsal anlatılar, kutsal hikayeler, doğaüstüne olan inançlar, ya da katılımcıların kutsal olarak gördükleri her neyse, ritüel icrasının kendisi aracılığıyla tecessüm eden inanç temsilleridir. Bu anlamda ritüeller çok seslidir. Bu sebeple ritüeller üzerine araştırmalar eleştirel bir süreç olmalarının yanı sıra dönüşlü ve refleksif olmalı ve eş zamanlı olarak çok yönlü görüşlerin ve bakış açılarının olduğunu kabul etmelidir (Kreinath, Snoek ve Stausberg 2008: xxiv-xxv). Bu durum özellikle internette ritüelleri

araştırırken geçerlidir. Dawson ve Cowan'ın iddia ettiği gibi "ilgili geleneklerin doğası ve tarihini dikkatli bir şekilde ele almak ve bu tarzdaki hizmeti alanların duygu ve düşüncelerinin değerlendirilmesi" (2004: 4), çevrim içi ortamlar bağlamında dinî faaliyet araştırmaları için son derece önemlidir.

Dijital Kültürde ve İnternette Ritüeller

Yeni medya teknolojileri ve getirdikleri değişikliklere dair keşifler, ritüellerin çağdaş toplumlarda oynadığı rolü vurgulamaktadır (Brosius ve Polit 2011). Medya ve ritüel, her ikisi de insan eylemlerinin ve pratiklerinin ifadeleridir. Birbirleriyle bağlıdırlar ve bu nedenle yalnızca bu karşılıklı ilişki aracılığıyla analiz edilebilirler: Ritüellerin kendileri bir medya biçimi olarak okunabileceği gibi bunun tam tersi de mümkündür (Brosius ve Polit 2011: 268). Ritüellerin ne ölçüde ve hangi sonuçlarla medyalaştığı ya da medyanın ritüelleştiği soruları bu kavramlar arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Bu bağlamda insan bedenin rolü de devreye girmektedir.

Ron Grimes (2006), internetin ritüelleri etkileyebileceği çeşitli yollar olduğunu keşfetmiştir. Bazı kilit örnekler arasında şunlar bulunmaktadır: internet üzerinden sunulan ayinler, insanların "canlı yayınla" katıldıkları ve izledikleri çevrim içi ritüeller, sanal gerçeklik ortamında yürütülen ritüeller, insanların çevrim içi oyunlarda katıldığı ritüeller ve mitler, medya cihazının bir fetiş veya ikon hâline geldiği büyülü ayinler, bilgisayarı adak alanına dâhil eden ritüel etkinliği, "çevrim içi" olarak teslim edilen ritüel nesnesi ve ritüelin bilgisayarı, faaliyetlerini şekillendiren bir araç olarak kullandığı durumlar (Grimes 2006: 3-13).

Bir ritüelin sunulma biçimlerindeki değişimler, kuralların geliştirilme ve değiştirilme biçimleri, insanların faaliyete nasıl katıldıkları ve faaliyetin nerede gerçekleşebileceğine dair inanışlar, ritüelin hem bireylere hem de dinî cemaatlere tesir

etme şekline yön verir. Çevrim içi ortam, kablolu hac siteleri (Örneğin, Fransa'daki Lourdes veya Kudüs'teki Batı Duvarı) ve hatta dinî ritüeller için özel olarak yapılandırılmış 3D sanal gerçeklik alanları da dâhil olmak üzere tüm bu yönlere meydan okumaktadır.

Ritüeller ve İnternet ile İlgili Temel Araştırma Temaları ve Soruları

Çevrim içi ritüelleri incelemek sürekli olarak gelişen bir çalışma sahasıyla yakından ilgilidir, akademisyenleri teorik çerçevelerin ve din ve ritüel kavramlarının sınırlarını test etmeye zorlamaktadır. Oyuncularının ilerlemesine yardımcı olmak için açıkça Shito geleneklerinden yararlanan bir video oyununa nasıl yaklaşmalıyız? Bu oyun dinî içerikli midir? Kutsal bir yeri görmek için evinizden internete girdiğinizde yine de bir hacı sayılır mısınız? Hac ritüeli bizzat orada olmayı gerektirir mi? 1990'ların başındaki internetteki dinî ritüeller hakkındaki çalışmalara dayanarak, bu çevrim içi faaliyetlerden doğan farklı meselelere odaklanan dört araştırma dalgası tanımlanabilir.

Birinci dalga: ütopik bir mekânda yeni imkânlar

İnternetin nispeten hâlâ yeni bir teknolojik gelişme olduğu zamanlarda, çevrim içi ritüel faaliyeti gerçek zamanlı sohbette (chat) veya bülten panolarında ve liste sunucularında yayınlanan metin tabanlı etkileşimlerle sınırlıydı. Ritüel faaliyetleri, asgari katılımın sağlandığı bir şey olarak görülse de çevrim içi olarak gerçekleştirilebilmeleri için dinen şevkli insanlar tarafından benimsenmişti. Bu yeni çevrim içi ortamdaki insanlar, "söylemsel çerçeveleme stratejileri" aracılığıyla, ritüellerin gerçekleşebileceği yerler yarattılar ve kendi inşalarıyla, ortak anlatılarıyla ve benzer tasavvurlarıyla bu yerleri özel, ayrı ve hatta kutsal olarak algıladılar. Başlangıçta, çoğu

akademisyen gerçek olmayan, yüzeysel ve gerçek bir dinî katılım biçiminden çok bir "oyun" olduğuna inandıkları bu yeni faaliyeti görmezden geldi (Campbell 2005a).

İnternette ritüeller üzerine yapılan ilk araştırmalar, bu yeni ortamın olanaklarına odaklanmış ve bülten panolarındaki dua ve dua isteklerini analiz etmiştir (Helland 2005). İlk şekillerinde daha nadir olmasına rağmen, teknolojik kısıtlamalar ve internet aktarmalı sohbetin (IRC) "sohbet" yazılımını deneyen ve kullanan sınırlı sayıda insanın olması nedeniyle, ayinler ve eşik ayinleri de çevrim içi olarak gerçekleştirildi. Bu bağlamda dinî ritüeller, katılanlar için kutsal ne olursa olsun, çevrim içi ortamda kutsalla amaçlı bir şekilde bağlantı kurmak olarak görülüyordu. Bu pek çok insan için, dışarıdan bir gözlemciye "otantik olarak dini" gözükmeyen "kutsalın" akışkan doğasını kabul etmek yani dinin yapılarına meydan okumak anlamına gelmekteydi (Helland 2004; 2005).

Çevrim içi ritüel faaliyetini inceleyen erken dönem araştırmaların bazılarında Stephen O'Leary (1996), ritüel faaliyetlerinin kimi zaman gelenekle bir bağlantı sağlayabileceği, bazen de "yenilik" barındırabileceğini savunmuş, "ritüelin yeni iletişimsel ortamda gelişmesi için "uyum sağladığını, değiştiğini ve hayatta kaldığını" kabul etmiştir (O'Leary 1996: 793). O'Leary'nin vaka çalışması, yalnızca çevrim içi ortamda bir araya gelen yeni bir neopagan cemaati olan "Teknopaganları" kapsıyordu. Smith'in çalışmalarını dikkate alarak O'Leary, ritüellerin coğrafi olarak ortak bir alana ve çevreye yerleştirilmesi gerektiğini savunmuş ve gruptakilerin ritüel faaliyetinin bizzat kendisiyle, interneti bunun meydana gelebileceği bir yere dönüştürdüğünü öne sürmüştür. Neopagan cemaatin içindeki herkes ritüellerin "doğal olmayan" ve insani (doğal olana karşı) alanda yer alabileceğine inanmıyordu (Cowan 2005) – ancak bazıları buna inanmaktaydı (Grieve 1995). Bu cemaat, "bildirimsel eylemler" ve "edimsel ifadeler" aracılığıyla

internetin kutsal bir alan olabileceğini kabul etmiştir. Böylece, otantiklik ve otorite sorunları ortaya çıkmış ve bunlar ikinci araştırma dalgasının temel temaları olmuştur.

İkinci dalga: otantiklik, meşruiyet ve otorite

Çevrim içi ritüellerin çok sayıda olması, geleneksel dinî yapılara birtakım yeni zorluklar getirdi, çünkü insanlar bu çevrim içi gruplara kendi dinî toplulukları veya dinî cemaatleri katılmasa bile iştirak etmekteydi. Bu nedenle, ikinci dalga boyunca araştırmalar giderek daha fazla otorite, meşruiyet ve otantiklik konusuna odaklandı. Bu konulara, çatışma teriminin din ve medya ile bağlantılı daha kapsamlı bir anlayışıyla yaklaşmak yararlı olacaktır (Grimes 2011: 22). Bu anlayış, "çatışma" kavramının çoğulluğunu vurgular ve onu sadece sorunlu bir gelişme olarak değil, aynı zamanda bir değişim gücü olarak tanımlar. Dinî cemaatlerde, dinî otorite, insanların kutsalla olan etkileşimleriyle ilgili kural ve düzenlemeleri belirlemede genellikle kilit bir rol oynar. Ana varsayım, yeni çevrim içi ortamda tüm bu konuların tartışmalı hâle geleceğiydi. Çoğu durumda, dinî cemaatlerin dinî otoriteleri, o cemaatin internet teknolojisini nasıl kullanacağını kontrol eden "bekçiler"dir. Bununla birlikte, çağdaş Batı toplumunda, çok sayıda bireysel dindarlık veya "yamalı" din vardır ve "resmî" tutum, çevrim içi ritüellerin otantik olmadığı yönünde olsa da cemaat üyeleri aynı fikirde olmamayı tercih edebilir. Bireyler çevrim içi ortamlarda internetin dinî ritüel hayatındaki rolüne ilişkin kendi görüşlerini denemek ve hatta geliştirmek için geniş bir özgürlüğe sahiptir. Bu müzakere süreçleri çevrim içi ortamlarla ilgili olarak ortaya çıksa da ikinci dalgadaki araştırmalar, bunun çevrim içi ortamların benzersiz bir özelliği olmayabileceğini genellikle göz ardı etmiştir.

Ritüeller, performatif, ilgi çekici olduğundan ve genellikle bir izleyiciyi içerdiğinden (Grimes 1982) internet ortamı,

çevrim içi katılım için ideal bir yer gibi görünmektedir. Bununla birlikte, katılımcı ya tek başına ya da bir cemaat içinde, bilgisayardan çevrim dışı ritüel faaliyetlerini yürütmek için çevrim içi olarak bilgi alıyor olabilir. Bu, bilgisayarın bire-çok iletişim (one-to-many communication) ve bilgi tüketimi için kullanıldığı, "çevrim içi ortamdaki dinin" (Helland 2000; 2005) bir şekli olarak anlaşılabilir. Ritüel bilgisinin tek yönlü bir akışı olmasına rağmen (genellikle dinî otoriteden ona bağlı olana doğru) bu yaklaşım, tüm olası çevrim içi etkileşim biçimlerini yansıtmasa bile, internette dinî katılımın nispeten yaygın bir yoludur.

Heidi Campbell (2005b; 2005c), dinî olarak motive olmuş insanların çevrim içi ortamı çevreleyen değişen algı ve katılım düzeylerini incelemiş ve teknolojinin grup tarafından "çerçevelenmesinin" ve üyelerine sunulmasının birkaç farklı yolu olduğunu keşfetmiştir. Bazı durumlarda internet, dinî kullanım için uygun kutsal bir alan, "insanların çevrim içi faaliyetlerini dinî hayatlarının bir parçası olarak tanımlamalarına olanak tanıyan 'kutsal kullanım' için ayrılabilen bir yer" olarak kabul edilmiştir (Campbell 2005b: 11). Bununla birlikte, internetin bir ritüel alanı olabileceğine inanmayan kişilerin katılmayacağını da göz önünde bulundurmak gerekir.

Diğer araştırmalar, dinî cemaatlerin çevrim içi ritüelleri yalnızca bir dereceye kadar kullandığını göstermiştir. Stephen Jacobs (2007), iki farklı cemaati, bir Hindu tapınağını ve bir Hristiyan kilisesini ve bunların çevrim içi varlıklarını karşılaştırırken, sanal ritüellerdeki etkileşim olanaklarının sanal tapınaklardaki gibi olmadığını, ya da çevrim içi kilisedeki gibi sınırlı olduğundan her iki cemaatin de çevrim içi alanın potansiyelini tam olarak kullanamadığını vurguladı. Aksine, sadece, meşruiyetlerini çevrim içi bir alana taşıma ihtiyaçlarını karşılamaktadır.

İnternette ritüel faaliyetine karşı çıkan dinî gruplar ile onu benimseyen gruplar arasındaki kilit ayrımlardan biri şununla ilgilidir: çevrim içi alanın ritüel alanı olarak meşruiyet kazanması ve çevrim içi sembollerin grubun kutsal nesnelerinin otantik tezahürleri olarak algılanması. İnternet teknolojisi geliştikçe bu mesele, dinî grupları sürekli olarak konumlarını netleştirmeye ve sıklıkla savunmaya zorladı. Çevrim içi ritüel faaliyetini benimseyenler ile buna karşı çıkanlar arasında var olan ayrımlar, çeşitli çevrim içi ritüellerde görülebilir. "Sanal" hac buna bir örnektir. İnternette hac ziyareti oldukça hızlı bir şekilde gelişti ve çok popüler bir çevrim içi faaliyet biçimi hâline geldi ve bu nedenle çevrim içi ritüeller üzerine yapılan araştırmaların da odak noktası oldu (Örneğin, Brasher 2004; MacWilliams 2004; Hill-Smith 2011). Mark MacWilliams (2004), bu teknolojik gelişmeyle birlikte otantiklik sorularının ortaya çıktığını keşfetti. Croagh Patrick'in ayrıntılı analizinde, insanların otantik ritüel faaliyeti yürütmenin bir aracı olarak interneti nasıl benimsediğini veya reddettiğini belirlemede "sanal" kavramının kilit bir faktör olduğunu buldu. Ritüeli uygulayanların bazıları için sanallık, çevrim içi ritüel faaliyetinin bir biçimi hâline gelir, ancak diğerleri için, web sitelerinin şaşırtıcı karmaşıklığına rağmen, fiziki mekân ve ritüel faaliyetinin gerçekleştiği o yer arasında yeterince güçlü bir bağlantı yoktur.

Başka araştırmalar, genel olarak ritüellerin ve özel olarak çevrim içi ortamlardakilerin daha fazla bilimsel dikkat gerektiren, sabit olmayan ve karmaşık fenomenler olarak anlaşılması gerektiğini ortaya koydu. Nicole Karapanagiotis'in (2010) çevrim içi pūjā ritüelleri analizinde gösterdiği gibi, sayısız Vaishnava sofusu için çevrim içi ritüelleri gerçekleştirirken saflık konusunda büyük oranda belirsizlik hâlâ devam etmektedir. Daha detaylı olarak, bu endişelerin kısmen çevrim içi ortamdan ve dahası ritüelin teknik ayarlarından yani bilgisayarın

kendisinden kaynaklı olduğu ifade edilmektedir. Kişisel bilgisayarlar işle ilgili aygıtlar olmalarının yanı sıra gündelik nesnelerdir, pek çok uygulayıcı için bir pūjā ritüelini gerçekleştirmek için uygun bir arka plan ve mekân sağlamaz. İlginç bir şekilde, yeni pratikler artık çevrim içi ritüelin mekânsal ortamını -özellikle de bilgi işlem cihazı ve yakın çevresini- hesaba katıyor. PC'yi yeniden başlatmak, onu ve çevresini temizlemek, üzerinde adanmışlık müziği çalmak veya çevrim içi ritüelin gerçekleştirilmesi için farklı bir yere taşımak, bilgisayarı kutsallaştırmanın bir aracı hâline geldi. Fiziksel ve dijital ortamların bu etkileşimi, çevrim içi ve çevrim dışı dünyalar arasındaki karşılıklı bağlantının ve ritüeli uygulayanlar için aracı bir aygıt olarak bilgisayarın önemini göstermektedir.

Çevrim içi ve çevrim dışı ritüeller uygunlukları açısından muhtemelen farklılık gösterir. 7/24 çevrim içi ibadet, mekândan ve zamandan bağımsız olarak gece gündüz hizmet sağlayarak şüphesiz köklü bir dönüşümü gerçekleştirir, ancak otorite ve yapı açısından yalnızca hafif bir değişim gözlenmektedir (Casey 2006). Görünüşe göre bu tarz çevrim içi ritüeller daha başka dinî pratiklerin ortak biçimlerine genişleme ya da eklenme oluşturmaktadır. Glenn Young (2004), çevrim içi performanslardan önce yapılan deneyimlerle bağlantı kurmanın uygulayıcılar ve gerçekleştirilen ritüelin algılanan otantikliği açısından önemli olduğunu savunmaktadır. Görünen o ki, tüm bu dönüşümler başarılı olmak için en azından mevcut dinî ritüellere bir referansı gerektirmektedir.

Üçüncü dalga: dinamik ve politetik ritüeller

Ritüeller ve medya arasındaki ilişki üzerine araştırmaların üçüncü dalgası boyunca odak noktası ritüellerin kendisini daha yakından incelemeye doğru kaydı. Heidelberg Üniversitesindeki araştırmacılar (Langer ve ark. 2006), ritüellerin dinamik ve sürekli değişmekte olduğunu kabul ederek, bir ritüel

yeni medyaya aktarıldığında değişen veya dönüşen farklı bileşenleri değerlendirmek için bir çerçeve geliştirdi. Uyarlama ve değiştirme süreci, üç keşifsel bileşen olan dönüşüm, yenilik ve dışlama ile tanımlanabilir (Miczek 2008). Dönüşüm ritüelin içeriğini veya yapısını belli şekillerde çevrim içi olarak kullanılması için değiştirerek hâlihazırda var olan bir ritüeli şekillendirme ya da yeniden şekillendirme sürecidir. Bu sürecin devam etmesi için, yeni medya ortamına dayalı ritüel içinde yenilik olması ve ritüelin çevrim içi çalışmasına izin vermek için yeni yönlerin icat edilmesi gerekebilir. Son unsur dışlamadır, çünkü çevrim içi gerçekleşmesi için bazı şeylerin kaçınılmaz olarak ritüel faaliyetinin dışında bırakılması gerekir. Bu üç kuvvet insanların ritüeli "otantik" bir ritüel faaliyeti olarak kabul etmeyeceği noktaya kadar bir şekilde ritüeli istikrarsızlaştırıyorsa, ritüel aktarım süreci başarısız olacaktır. Ritüel aktarım teorisi, ritüellerin çevrim içi ortamda işlev görmesi uyarlandığında meydana gelen değişikliklerin altını çizerken yardımcı olmaktadır. Bu bilimsel anlayış, ritüel faaliyetinin karmaşıklığını ve aynı zamanda dinin çağdaş kültürümüzde sahip olmaya devam ettiği rolü göstermektedir.

Ritüel faaliyetleri ve performansları durağan değildir. Çağdaş çevre içerisinde etkileşime girebilmeleri ve deneyimlenebilmeleri için sürekli olarak değiştirilmekte ve uyarlanmaktadır. Ritüel, kültürümüzün anlam oluşturma sistemlerine işlemiştir ve "değişen kalıptan yani toplumdan ayrılamaz" (Grimes 1982: 151). Çok sayıda çevrim içi dinî faaliyeti denemek ve çözmek için, insanların katıldığı ritüel türlerini incelemek önemlidir. Nadja Miczek (2008) ve Simone Heidbrink (2007) "çevrim içi ortamda ritüeller" ve "çevrim içi ritüeller" arasında bir ayrım olduğunu ifade etmiştir. Çevrim içi ritüeller sanal alanda gerçekleştirilenlere işaret ederken, çevrim içi ortamdaki ritüeller ise web sitelerinde bulununan ritüelle ilgili yönergelere, metinlere ve materyallere işaret etmektedir.

Kerstin Radde-Antweiler (2006), internette gelişen çevrim içi dinî çevrelerde yamalı dinin önemli bir rol oynadığını bulmuştur. İnsanlar dinî bir geleneğe dâhil olsalar da genellikle çevrim içi olarak genel bir gruplanma (Budist, Hindu, Hristiyan vb.) şeklinde bir araya "kümelenirler" ve gelenekten önemli ölçüde farklılık gösterebilecek çeşitli inanç ve uygulamaları karıştırıp birleştirirler (Radde-Antweiler 2008). Buna dâhil olan bireyler için bu bir mesele değildir, çevrim içi dünyada gelişen çok sayıda yenilik ve senkretizm bulunmaktadır. Bu tür bir faaliyet özellikle kişisel ana sayfalarda (Radde-Antweiler 2006) sırasıyla "yamalı ritüel" ve "bireysel ritüellik" (Heidbrink 2007) biçimlerine yol açmıştır. İnanç ve pratikleri ile ilgili katı sınırlarını koruyan kurumsal dinî gelenekler için bu yüksek düzeydeki ritüel özgürlüğü ve deneyimi sorun teşkil edebilir. Bu anlamda, Jack Fernback (2002) çevrim içi alanların katılımcıların inançlarını uygulayıp güçlendirebildiği gibi dönüştürdüğünü de iddia etmiştir. Fernbeck, neopaganlığın çevrim içi iletişim ve ritüel boyutunu analiz ederek, bu forumlardaki katılımcıların bu çevrim içi alanda ve onun vasıtasıyla dindarlığın muhtemelen tüm boyutları olmasa da bazılarını tecrübe ettiklerini belirtmiştir.

Bununla birlikte, bilimsel araştırmalarda çevrim içi ve çevrim dışı dünya arasındaki katı bir ayrımın her zaman faydalı olmayacağına dair gelişen bir anlayış gözlemlenebilir. Bunun yerine, 2010'larda din ve medya araştırmalarının bir parçası olarak "gerçek ve sanal dünya pratiklerinin bir karışımı ve birleşimi" anlayışı dikkat çekti. Örneğin, Heidi Campbell (2012) ve Tim Hutchings (2017) siber kiliseler gibi çevrim içi cemaatleri ve çevrim içi alanda yer alan farklı tarzdaki pratikleri araştırdı. Campbell (2012), çevrim içi dini, ağ bağlantılı bir din olarak anlamamız gerektiğini savundu. Teorisini Manuel Castells'in (1996) bir toplumun bilgi ve iletişim yoluyla birbirine bağlı olduğu fikrine dayandırdı. Campbell, ağ

bağlantılı dinin beş unsur ile karakterize olduğunu iddia etmiştir: "ağ bağlantılı cemaat, hikayeleştirilmiş kimlik, kaygan otorite, birleşen pratik ve çok mekânlı gerçeklik" (2012: 68). Bu cemaatlerin oluşmasında internet oldukça önemli olsa da, geleneksel kültüre dayalı normlar ve değerler de çevrim içi ritüellerde hâlâ önem taşımaktadır. İnternet bireysel deneyim ve birbirine bağlı olmak için bir alan sağlar. Bununla birlikte, her ikisi de birbirine bağlı ve iç içe olabileceğinden, çevrim içi veya çevrim dışı deneyimi arasında kesin bir ayrım yoktur. Yine de, Hutchings (2017)'in vurguladığı gibi, çevrim içi ve çevrim dışı cemaatleri her zaman için aynı değildir. Sonuç olarak, bu ayrı cemaatler, katılımcıların çeşitli roller sergilemelerine ve farklı pratiklerle meşgul olmalarına müsaade ettiğinden aralarında bir bağlantı olabilir.

Dahası, çeşitli medya biçimleri, çevrim içi ortamlarda ritüelleri araştıran bilim insanlarının ilgisini çekiyordu. Otantiklik sorunu da böylece çevrim içi ritüeller ve uygulamalar üzerine yapılan araştırmaların gösterdiği gibi, farklı şekilde ele alındı. Açıkçası, otorite Roma Katolik Kilisesi bağlamında her zaman önemli bir konudur. Ancak, Sasha Scott (2016), otantiklik -uygulama (app) ile/vasıtasıyla yapılan bir itirafın otantik bir dinî tecrübe olup olmadığını- sorusunun dindar bir izleyicinin ritüele katıldıkça ve onu meşru bir dinî pratik olarak kabul ettikçe, araştırmacı tarafından sorulmaması gerektiğini savundu. Vatikan bu uygulamayı resmî olarak onaylamasa da, o zamandan beri, diğer pek çok itiraf uygulaması ardı ardına geldi ve kullanıcıların bunları gündelik hayatlarına entegre ettiği ve resmî otoriteye her daim uymadıkları açıkça görüldü.

Buna ek olarak araştırmalar, çok-dilli ve çok-uzamlı bir olgu olduğundan, internete yönelik incelikli bir bakış açısının önemine de odaklanmışlardır. Bu bakış açısı özellikle Kuzey Amerika ve Avrupa – ve İngilizce merkezli araştırmaların

egemenliği söz konusu olduğunda gereklidir. Bu coğrafi alanlarda interneti temalaştıran yayınlar, çok kültürlü bir çevrim içi dünyada kişinin araştırmacı olarak kendi rolünü yansıtmasının gerekliliğini göstermektedir. Bu, çevrim içi kültür olgusuna ve bu çok-dilli ve çok-uzamlı bağlamda dinin rolüne ilişkin gelişmiş ve genişletilmiş bir görüşün önemini vurgulamaktadır.

dördüncü dalga: medya ve medyalaştırma teorileri

Hâlihazırda, din ve çevrim içi ortamdaki ritüel araştırmaları, medyanın kendisini daha merkezî bir araştırma odağı olarak farklılaştırmaya ve sorgulamaya devam etmektedir. Bu, özellikle medyalaştırma teorilerinin artan öneminde görülebilir (Couldry ve Hepp 2013; Hjarvard 2013; Hepp 2020). Bu teoriler son derece medyalaştırılmış bir dünyada ritüelleri ve dini ele alan mevcut araştırmalarda tartışılmaktadır (Radde-Antweiler 2019; Zeiler 2019). Radde-Antweiler bu çok katmanlı dönüşüm sürecine, "'dinî aktör' toplulukları, iletişimsel pratikleri ve bununla birlikte, bu iletişimsel pratiklerde kullanılan ilgili medya ve dahası ilgili tematik çerçeveye" odaklanarak farklılaşmış bir yaklaşım sunmaktadır (2019: 220).

Ek olarak, Ruth Tsuria ve Heidi Campbell (2019), daha incelikli ve aydınlatıcı bir araştırma yürütmek için teknolojinin dini-sosyal olarak biçimlendirilmesi yaklaşımını, dinin medyalaştırma teorileriyle birleştirmeyi önermektedir. Dahası, Bolter ve Grusin'in (1999) yeniden dolayımlanma (mediation) kavramı Madhavi Mallapragada'nın (2010) ileri sürdüğü gibi çevrim içi Hindu tapınaklarının mevcudiyeti için enteresan bir bakış açısı olabilir. Özellikle ilginç olan ise bu bağlamlardaki çevrim içi ritüellerin esneklik ve hareketlilik yanıdır. Basılı sanat ve kutsal metinler veya tanrıların fotoğrafları gibi medya biçimleri, geleneksel uygulamaları ve (iktidar) hiyerarşilerini yeniden yorumlamak için alan bırakırken,

çevrim içi Hindu tapınaklarının yeni bağlamında yeniden dolayımlanır ve temsil edilir.

Bu bağlamda mekân ve ritüellerle ilgili milliyet, kimlik ve siyaset gibi sorular bir kez daha özellikle öne çıkar.

Video oyunları gibi diğer medya kültür biçimleri, yalnızca dinî pratiklere odaklanarak (Wagner 2012) değil, aynı zamanda özellikle video oyunları ve din araştırmaları yöntemlerine (Šisler, Radde- Antweiler ve Zeiler 2017) veya oyun tasarımına (Grieve ve diğerleri 2018) bakarak din bilimleri araştırmacılarının artan ilgisini üzerine çekmiştir. Ayrıca, VR teknolojisi gibi dijital alan olanakları, bu alanlar geliştirildikçe akademisyenlerin giderek daha çok ilgisini çekmektedir (Örneğin, Helland 2018).

Son Gözlemler

2020'de COVID-19'un yayıldığı esnada dünya çapında dinî cemaatler, hizmetlerini, toplanmalarını ve iletişim mevzularını yüz yüze hâlden çevrim içi ortamlara kaydırmaya zorlandı. Türkiye'de pandeminin patlak verdiği Mart 2020'nin başında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın isteksiz tavrı, dinî otoritenin bu gelişme içerisindeki önemini açıkça ortaya çıkarmıştır (Alyanak 2020). Ancak küresel ölçekte dinî cemaatler, örneğin Japonya'da görülebileceği gibi büyük bir tereddütle karşılık verdi (McLaughlin 2020). Sanal hac ya da ritüellerin sosyal medya aracılığıyla (kamuya açık) yayınlanması bir ölçüde sağlanmış olsa da, yine de bu sanal önerileri reddeden bazı cemaatler vardı. Özellikle sosyal mesafe ve dinî ritüellerin internet'e taşınması -kilise sakinleri için bir cemaat duygusuna sığınmak için kişisel temasların gerekli olduğu zamanlarda- çevrim içi dünyada pek çok uygulayıcı için ciddi eksikler ortaya çıkardı. Buna ek olarak, çok sayıda Hristiyan cemaati, bireysel ibadet hizmetlerini dijital dünyaya taşımaya ve uyarlamaya çalıştı; ancak sadece birkaç ritüel ilgili cemaatlerin ihtiyaç

ve değerlerine hitap eden şekilde uygulandı. Campbell'ın iddia ettiği gibi, Hristiyan çevrim içi cemaatlerine katılan çoğu insan "ilişki kurabilecekleri, inançlarını paylaşabilecekleri, etkileşimlerinde ve gruplardaki yerlerinde anlam ve değer bulabilecekleri inanç temelli bir sosyal ağ arıyorlar" (2020: 50, 51). Yine de 2020'nin son aylarında gördüğümüz gibi gündelik rutinlerimizin neredeyse bütün kısımlarını dijital dünyaya dışarıdan taşımak oldukça zor gözükmektedir. Öyle ki çeşitli sosyal ve fiziksel tecrübeler taşınamaz.

Araştırmalarda üzerinde durulan tartışmaların gösterdiği gibi, çevrim içi ritüeller ayrı, sıra dışı bir (dini) faaliyet türü olarak görülemez, daha ziyade belirli bir çevrede dinî katılım olarak görülebilir. Çevrim içi ritüeller, dinin ve dinî pratiklerin bilim ve teknolojide devam eden gelişmelerle yok olmayacağını açıkça göstermektedir. Ritüller kültürel anlam üretme sistemlerinde adete örülmüş bir şekilde mevcuttur, bazıları açıkça dinî olmasa bile, ritüeller bir dizi farklı toplumsal, kişisel ve kurumsal düzeyde önemli rol oynamaya devam etmektedir.

Bir diğer kilit mesele de çeşitli "ritüel" tanımlarının ve teorilerinin dijital çağdan önce çoktan formüle edilmiş olması gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Sonuç olarak, bu teorik ritüel çalışmalarının çerçevelerinin kayda değer bir kısmı, toplum içindeki ritüelin temel sosyal ve kültürel işlevlerini araştırıyor: Ancak bazı çerçeveler çevrim içi ritüel pratiklerine aynı derecede uygulanamamaktadır. Bu bizi kabloyla birbirine bağlanmış dünyamızda çevrim içi dinî katılımın çeşitli biçimlerini keşfetmeye zorluyor. Bu çalışma alanı, sadece ritüel ve onun devam eden rolüne değil, aynı zamanda teknoloji ve toplum arasındaki ilişkiye, inancın sosyal inşasına, kutsalın sınır inşasına ve sembolik ikame ve temsile de ışık tutma potansiyeline sahiptir.

Okuma Önerileri

Radde-Antweiler, K. (2019) "Religion as Communicative Figurations - Analyzing Religion in Times of Deep Mediatization," in K. Radde-Antweiler and X. Zeiler (Eds.), *Mediatized Religion in Asia. Studies on Digital Media and Religion*, New York, London: Routledge, 211-224.

Filipinler'deki dinî ritüellerle ilgili bir vaka incelemesine dayanır, Radde-Antweiler, yoğun medyalaştırma zamanlarında dinin değişimi ve dönüşümüne yönelik teorik yaklaşımları tartışmaktadır.

Miczek, N. (2008) "Online Rituals in Virtual Worlds: Christian Online Services between Dynamics and Stability," *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 3(1). Online. Available at: http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/volltexte/2008/8293/pdf/nadja.pdf (Erişim: 31 Mart 2020).

Miczek, ritüel aktarım teorisini geliştirmek için çevrim içi Hristiyan ritüel faaliyetinin iki biçimini inceliyor. Çalışmaları, ritüel internete aktarıldığında meydana gelen değişim süreçlerini vurgulamaktadır.

Helland, C. (2005) "Online Religion as Lived Religion: Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet," *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 1(1). Online. Available at: http:// archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/volltexte/2005/5823/pdf/ Helland3a.pdf (Erişim: 31 Mart 2020).

Helland, ritüel pratiklerine ilişkin çevrim içi din/çevrim içi ortamda din çerçevesinin sınırlarını inceler, çerçeveyi çeşitli çevrim içi ritüel faaliyet biçimlerinin incelenmesi yoluyla geliştirir.

O'Leary, S. (1996) "Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks," *Journal of the American Academy of Religion*, 64(4): 781-807.

O'Leary, internet aracılığıyla iletişimde meydana gelen dönüşümleri vurgulamak için Walter Ong'un çalışmasından yararlanmakta ve bunun çevrim içi ritüel faaliyetlerinin gelişimine nasıl yardımcı olabileceğini göstermektedir.

Kaynakça

Baffelli, E., Reader, I. ve Staemmler, B. (2011) "Media and Religion in Japan," E. Baffelli, I. Reader, and B. Staemmler (Ed.), *Japanese Religions on the Internet: Innovation, Representation and Authority*, New York, London: Routledge, 7-19.

Bell, C. (1992) *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York: Oxford University Press.

Bell, C. (1997) *Ritual: Perspectives and Dimensions*, New York: Oxford University Press.

Bell, C. (2006) "Embodiment," J. Kreinath, J. Snoek, and M. Stausberg (Ed.), *Theorizing Rituals, Volume 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden: Brill, 533-543.

Bergunder, M. (2011) "Global History, Religion, and Discourse on Ritual," A. Michaels (Ed.), *Ritual Dynamics and the Science of Ritual*, Vol. IV, Wiesbaden: Harrassowitz, 219-235.

Bolter, J. D., ve Grusin R. (1999) *Remediation: Understanding New Media*, Cambridge, MIT Press. Brasher,

Brasher, B.E. (2004) *Give Me that Online Religion*, New Brunswick: Rutgers.

Brosius, C., ve Polit, K. (2011) "Introducing Media Rituals and Ritual Media," A. Michaels (Ed.), *Ritual Dynamics and the Science of Ritual, Vol. IV, Refexivity, Media and Visuality*, C. Brosius ve K. Polit (Ed.), *Section II: Ritual and Media*, Wiesbaden: Harrassowitz, 267-276.

Campbell, H. (2005a) "Making Space for Religion in Internet Studies," *The Information Society* 21(4): 309-315.

Campbell, H. (2005b) "Spiritualising the Internet: Uncovering Discourse and Narratives of Religious Internet Usage," *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 1(1). http://archiv.ub.uniheidelberg.de/volltextserver/volltexte/2005/5824/pdf/ Campbell4a.pdf (Erişim 31 Mart 2020).

Campbell, H. (2005c) *Exploring Religious Community Online: We Are One in the Network*, New York: Peter Lang.

Campbell, H. (2012) "Understanding the Relationship Between Religion Online and Offine in a Networked Society," *Journal of the American Academy of Religion* 80(1): 64-93.

Campbell, H. (Ed.) (2020) *The Distanced Church. Refections on Doing Church Online*. Network for New Media, Religion and Digital Culture Studies.Texas: Digital Religion. doi.org/10.21423/distancedchurch (Erişim 20 Haziran 2020).

Casey, C. (2006) "Virtual Ritual, Real Faith. The Revirtualization of Religious Ritual in Cyberspace," *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 2(1). https://doi.org/10.11588/rel.2006.1.377 (Erişim 31 Mart 2020).

Castells, M. (1996) *The Rise of the Networked Society*, Oxford: Blackwell.

Cheong, P.H., Fischer-Nielsen, P., Gelfgren, S., ve Ess, C. (Ed.) (2012) *Digital Religion, Social Media and Culture. Perspectives, Practices and Futures*, New York: Peter Lang.

Couldry, N., ve Hepp, A. (2013) "Conceptualizing Mediatization: Contexts, Traditions, Arguments," *Communication Theory* 23(3): 191-202. https://doi. org/10.1111/comt.12019 (Erişim 31 Mart 2020).

Cowan, D. E. (2005) *Cyberhenge: Modern Pagans on the Internet*, New York: Routledge.

Dawson, L., and Cowan, D. (2004) *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, London: Routledge.

Douglas, M. (1970) *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, London: Barrie & Jenkins.

Driver, T. (1990) *The Magic of Ritual: Our Need for Liberating Rites that Transform Our Lives and Our Communities*, Toronto: Harper Collins.

Fernback, J. (2002) "Internet Ritual: A Case Study of the Construction of Computer-mediated Neopagan Religious Meaning," S. Hoover ve L.S. Clark (Ed.), *Practicing Religion in the Age of the Media*. New York: Columbia University Press, 254-275.

Geertz, C. (1973) *The Interpretation of Cultures. Selected Essays by Clifford Geertz*, New York: Basic Books.

Goody, J. (1977) "Against 'Ritual': Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defned Topic," S. Falk-Moore ve B. Meyerhof (Ed.), *Secular Rituals*, Assen, NL: Van Gorcum, 25-35.

Grieve, G. P. (1995) "Imagining a Virtual Religious Community: Neo-Pagans and the Internet," *Chicago Anthropology Exchange* 7: 98-132.

Grieve, G. P., Radde-Antweiler, K., Zeiler, X., and Helland, C. (2018) "Special Issue: Video Games Design in Asia - Voices from the Field," *gamevironments* 8. www. gamevironments.uni-bremen.de/ (31 Mart 2020).

Grimes, R. L. (1982) *Beginnings in Ritual Studies*, Washington, DC: University Press of America.

Grimes, R. L. (1987) "Editorial," *Journal of Ritual Studies*, 1(1): 1-4.

Grimes, R. L. (2006) *Rite out of Place: Ritual, Media, and the Arts*, Oxford University Press: New York.

Grimes, R. L. (2011) "Ritual, Media, and Confict: An Introduction," iR.L. Grimes, U. Hüsken, U. Simon, ve E. Venbrux (Ed.), *Ritual, Media, and Confict*, Oxford: Oxford University Press, 3-34.

Grimes, R. L. (2014) *The Craft of Ritual Studies*, Oxford: Oxford University Press.

Handelman, D. (2006) "Conceptual Alternatives to 'Ritual'," J. Kreinath, J. Snoek, ve M. Stausberg (Ed.), *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden: Brill, 37-49.

Heidbrink, S. (2007) "Exploring the Religious Frameworks of the Digital Realm: Offine- Online-Offine Transfers of Ritual Performance," *Masaryk University Journal of Law and Technology*, 1(2). www.digitalislam.eu/article.do?articleId=1703 (Erişim 1 Haziran 2020).

Helland, C. (2000) "Religion Online/Online Religion and Virtual Communitas," in J.K.Hadden and D.E. Cowan (Eds.), *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises*, (Religion and Social Order 8). London: JAI Press/Elsevier Science, 205-224.

Helland, C. (2004) "Popular Religion and the World Wide Web: A Match Made in [Cyber] Heaven," L. Dawson ve D.E. Cowan (Ed.), *Online Religion: Finding Faith on the Internet*, New York: Routledge, 23-36.

Helland, C. (2005) "Online religion as Lived Religion: Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet," *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 1(1). http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/ volltexte/2005/5823/pdf/Helland3a.pdf (Erişim 31 Mart, 2020).

Helland, C. (2018) Virtual Reality Spaces: From the Profane to the Sacred. https://hypermediations.net/virtual-reality-spaces-from-the-profane-to-the-sacred/ (Erişim 10 Eylül 2020).

Hepp, A. (2020) *Deep Mediatization. Key Ideas in Media & Cultural Studies*, London: Routledge.

Hill-Smith, C. (2011) "Cyberpilgrimage: The (Virtual) Reality of Online Pilgrimage Experience," *Religion Compass*, 5(6): 236-246.

Hjarvard, S.P. (2013) *The Mediatization of Culture and Society*, New York: Routledge.

Humphrey, C., and Laidlaw, J. (1994) *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual*, Oxford: Clarendon Press.

Hutchings, T. (2017) *Creating Church Online. Ritual, Community and New Media*, London: Routledge.

Jacobs, S. (2007) "Virtually Sacred: The Performance of Asynchronous Cyber-Rituals in Online Spaces," *Journal of Computer-Mediated Communication*,

12(3). https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2007.00365.x (Erişim 31 Mart 2020).

Karapanagiotis, N. (2010) "Vaishnava Cyber-Puja. Problems of Purity and Novel Ritual Solutions," *Online - Heidelberg Journal of Religion on the Internet*, 4(1). <https://doi.org/10.11588/rel.2010.1.9391> (Erişim 31 Mart 2020).

Kreinath J., Hartung, C., ve Deschner, A. (Ed.) (2004) *The Dynamics of Changing Rituals: The Transformation of Religious Rituals Within Their Social and Cultural Context*, New York: Peter Lang.

Kreinath, J., Snoek, J., ve Stausberg, M. (2008) "Ritual Studies, Ritual Theory, Theorizing Rituals - An Introductory Essay," J. Kreinath, J. Snoek, ve M. Stausberg (Ed.), *Theorizing Rituals, Volume 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden, Boston: Brill, xv-xxvii.

Langer, R., Lüddeckens, D., Radde, K., ve Snoek, J. (2006) "Transfer of Ritual," *Journal of Ritual Studies*, 20(1): 1-20.

Lawson, E.T., ve McCauley, R.N. (1990) *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lawson, E.T., ve McCauley, R.N. (2002) *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge: Cambridge University Press.

Leach, E. (1968) "Ritual," S. Hugh-Jones ve J. Laidlaw (Ed.), *The Essential Edmund Leach*, New Haven, CT: Yale University Press, 165-173.

MacWilliams, M. (2004) "Virtual Pilgrimage to Ireland's Croagh Patrick," L. Dawson ve D. Cowan (Ed.), *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, New York: Routledge, 223-238.

Mallapragada, M. (2010) "Desktop Deities: Hindu Temples, Online Cultures and the Politics of Remediation," *South Asian Popular Culture* 8(2): 109-121, DOI: 10.1080/14746681003797955 (Erişim 31 Mart 2020)

Miczek, N. (2008) "Online Rituals in Virtual Worlds: Christian Online Services between Dynamics and Stability," *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 3(1). http://archiv.ub.uniheidelberg.de/volltextserver/volltexte/2008/8293/pdf/ nadja.pdf (Erişim 31 Mart 2020).

McLaughlin, L. (2020) "Japanese Religious Responses to COVID-19: A Preliminary Report," *Asia-Pacifc Journal: Japan Focus* 18(9): 1-23, www.lib.ncsu. edu/resolver/1840.20/37530 (Erişim 20 Haziran 2020).

Alyanak, O. (2020) "Faith, Politics and the COVID-19 Pandemic: The Turkish Response," *Medical Anthropology*, https://doi.org/10.1080/01459740.2020.1745482 (Erişim 20 Haziran 2020).

O'Leary, S. (1996) "Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks," *Journal of the American Academy of Religion*, 64(4): 781-808

Platvoet, J. G. (1995) "Ritual in Plural and Pluralist Societies: Instruments for Analysis," J. Platvoet ve K. van der Toorn (Ed.), *Pluralism and Identity: Studies in Ritual Behaviour*, Leiden: E. J. Brill, 25-52.

Radde-Antweiler, K. (2006) "Rituals-Online: Transferring and Designing Rituals," *Online - Heidelberg Journal of Religion on the Internet*, 2(1). at: http://archiv.ub.uniheidelberg.de/volltextserver/volltexte/2006/6957/pdf/Aufsatz_Radde_Antweiler.pdf (Erişim 31 Mart 2020).

Radde-Antweiler, K. (2008) "Virtual Religion: AnApproach to a Religious and RitualTopography of Second Life," *Online - Heidelberg Journal of Religion on the Internet*, 3(1). http://archiv.ub.uniheidelberg.de/volltextserver/volltexte/2008/8294/pdf/ Radde.pdf (31 Mart 2020).

Radde-Antweiler, K. (2019) "Religion as Communicative Figurations - Analyzing Religion in Times of Deep Mediatization," K. Radde-Antweiler and X. Zeiler (Ed.), *Mediatized Religion in Asia. Studies on Digital Media and Religion*, New York, London: Routledge, 211-224.

Ragnedda, M., ve Muschert G.W. (Ed) (2013) *The Digital Divide. The Internet and Social Inequality in International Perspective*, New York: Routledge.

Rappaport, R. A. (1968) *Pigs for the Ancestors*, New Haven: Yale University Press.

Rappaport, R. A. (1999) *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge: Cambridge University Press. Scott, S.A.Q. (2016) "Algorithmic Absolution. The Case of Catholic Confessional Apps," *Online - Heidelberg Journal of Religion on the Internet*, 11. http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:16-heiup-rel-236348 (31 Mart 2020).

Šisler, V., Radde-Antweiler, K., ve Zeiler, X. (Ed.) (2017) *Methods for Studying Video Gaming and Religion*, London: Routledge.

Smith, J. Z. (1980) "The Bare Facts of Ritual," *History of Religions*, 20(1/2): 112-127.

Smith, J. Z. (1987) *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, Chicago: University of Chicago Press.

Snoek, J. A. M. (2008) "Defning 'Rituals,'" J. Kreinath, J. Snoek, ve M. Stausberg (Ed.), *Theorizing Rituals, Volume 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden, Boston: Brill, 3-14.

Staal, F. (1979) "The Meaninglessness of Ritual," *Numen. International American Oriental Society* 99: 1-14.

Tsuria, R., ve Campbell, H. (2019) "Understanding Jewish Digital Media in Israel: Between Technological Affordances and Religious-Cultural Uses," K. Radde-Antweiler and X. Zeiler (Ed.), *Mediatized Religion*

in Asia. Studies on Digital Media and Religion, New York, London: Routledge, 190-208.

Turner, V. (1969) *Structure and Anti-Structure*, London: Routledge.

Wagner, R. (2012) *Godwired: Religion, Ritual and Virtual Reality*, New York: Routledge.

Young, G. (2004) "Reading and Praying Online. The Continuity of Religion Online and Online Religion in Internet Christianity," L.L. Dawson and D.E. Cowan (Ed.), *Religion Online. Finding Faith on the Internet*, New York, London: Routledge, 93-105.

Zeiler, X. (2019) "Mediatized Religion in Asia: Interrelations of Media, Culture and Society beyond the 'West,'" in K. Radde-Antweiler and X. Zeiler (Eds.), *Mediatized Religion in Asia. Studies on Digital Media and Religion*, London: Routledge, 3-15.

4. Kimlik

Mia Lövheim and Evelina Lundmark
Türkçesi: Derya Eren Cengiz

Yeni medya teknolojisinin kimliğin oluşumu ve sunumu için olası sonuçları, dijital din araştırmalarında temel mesele olmaya devam etmektedir. Dinî inançlar, semboller ve ritüeller modern öncesi toplumlardan beri bireysel benliği anlama ve ait olma hissinin oluşmasında önemli bir rol oynamıştır (Durkheim 1995). Modern toplumda, farklı inanç ve dünya görüşlerinin sirkülasyonunun yanı sıra dinin geleneksel olarak yerine getirdiği bireysel ve kolektif kimlik oluşturma rolüne meydan okuyan toplumsal etkileşimin teknik açıdan sağlanması da artmıştır. Bu sebeple din ve internet araştırmalarında bir tema olarak kimlik, yeni medya teknolojisinin çağdaş toplumda dini nasıl dönüştürdüğünü anlamak için de son derece önemli konulara temas eder.

Bir kavram olarak kimlik sosyal ve beşerî bilimlerde çokça tartışılmıştır. Rogers Brubaker ve Frederick Cooper "güçlü" ve "zayıf" kimlik anlayışı arasında bir ayrım yapmaktadırlar. Güçlü kimlik zaman içinde sabit kalmayı ve farklı kişiler karşısında aynı olmayı vurgularken, 1980'lerden itibaren tartışmalarda egemen olan "zayıf" kimlik, kimliklerin çoğul, inşa edilmiş ve zorunlu olmayan şeklinde tasavvur edilmesini içerir (2000: 10). Bu bölüm, sosyal etkileşimle oluşan ve devam eden bir süreç olarak kimliğin sosyolojik bir anlayışı

ile başlamaktadır. Bireysel düzeyde kimlik, bireyin kendisini ayrı biri, eşsiz kimse ve bir benlik olarak kavradığı bu sürecin bir kısmına işaret etmektedir (Hewitt 2000: 79). 1960'lara gelindiğinde Erving Goffman, bireyin kendini anlama şeklinin daima toplumsal etkileşimin belli durumlarında dışa vurulduğunu ve sahnelendiğini çoktan söylemiş bulunmaktaydı (Goffman 1959). Dahası bu durumlar bireylerin yeteneklerini ifade etmelerini ve onları sergilemelerini sağlamakta ve bunlara yapı kazandırmaktadır. Böylelikle bireyin kendine dair anlayışı, belli bir toplumsal etkileşimi karakterize eden değerler, beklentiler ve pratikler tarafından sürekli olarak onaylanmakta veya sorgulanmaktadır.

Sosyolog Anthony Giddens (1991) geç modern toplumda kendi kimliğini oluşturma sürecinin geçmiş toplumlara göre farklılaştığını öne sürmüştür. Toplumsal hayatın coğrafi mahallerden ve gelenekten "yerinden çıkarılması" ve sürekli yeni bilgi akışı, bireyin kendine dair anlayışı ve toplumsal etkileşim bağlamları arasında karşılıklı etkileşime ilişkin çoğulluk ve belirsizlik ile karakterize olmuş bir durum yaratmaktadır. Bu, toplumsal etkileşimde benliğin anlamını değerlendirme ve yeniden inşa etme sürecinin daha belirgin hâle gelmesi anlamına gelmektedir. Kimlik, böylece Giddens'ın ifade ettiği gibi benliğin "tutarlı ancak sürekli olarak yeniden düzenlenen" bir biyografisini sürdürmenin refleksif bir yansıması hâline gelir (1991: 5).

Kökleri post-yapısalcı teoriye ve söylem analizine dayanan kimlik çalışmaları, günümüz kimliklerinin belirsizliğinin ve akışkanlığının altını çizmek için "özne pozisyonları" kavramını kullanmaktadır. Stuart Hall kimliklere "söylemsel süreçlerin bizim için inşa ettiği özne pozisyonlarına geçici bağlantı noktaları" olarak yaklaşılması gerektiğini öne sürmektedir (Hall 1996: 6). Teorinin bu kolu bireylerin kendilerini toplumda karşılaştıkları değerler, normlar ve uygulamalara göre

konumlandırmak ve bunların sahip olabileceği biçimlendirici gücü müzakere etmek için faal olarak "çalışmasını" vurgulasa bile kimlik, toplumsal etkileşimde yerleşik bir süreç olarak kalmaktadır. Aradaki fark, bu etkileşimin ortak bir coğrafi mekâna dayalı durağan topluluklardansa (muhtemelen) ortaklığa ve farklılığa ilişkin çeşitli ve rakip söylemler biçimini almasıdır.

Din sosyoloğu Nancy Ammerman, gündelik yaşamda pratik edilen çağdaş din araştırmasında kimliklerin "otobiyografik anlatılar" olarak anlaşılmasını teklif etmiştir. Giddens'a benzer şekilde, dinî kimliğin devam eden bir süreçte oluştuğunu ve yeniden düzenlendiğini savunmaktadır, ki bu süreçte bireyler deneyimlerine, aşkın veya kutsal failler, fikirler ve kurumlar hakkında kamusal olarak inşa edilen ve paylaşılan "dinî anlatılarla" bağlantılı olarak anlam yüklemektedirler (Ammerman 2003: 213, 217). Modern öncesi toplumların aksine, dinî kimlik böylece daha az "verili" olan daha çok "tercihe bağlı" hâle gelmektedir (Davie 2013). Bununla birlikte, bireyin inançlar ve bağlılıklar açısından kendine dair anlayışı, din hakkındaki belirli fikirlerin ve dinin bireysel ve kamusal yaşamdaki rolünün hâkim olduğu belirli sosyal bağlamlarda hâlâ icra edilmekte ve bu bağlamlar tarafından yapılandırılmaktadır.

Bu arka plana karşı, kimliğin toplumsal etkileşim içinde devam eden bir süreçte oluştuğuna yönelik bir anlayışı ve dinî kimliklerin de dijital medya olanakları ile nasıl icra edildiğini ve yapılandırıldığını tartışmanın uygun bir başlangıç noktası olduğunu savunmaktayız. İleride ele alınacağı üzere bu olanaklar bu sürecin bazı yanlarını güçlendirmektedir. Dahası toplumsal etkileşime odaklanmak dijital medyada kimlik çalışmalarını doygunluğa eriştiren iki ana temanın temel hatlarını çizmeye yardımcı olmaktadır. Bu temalardan ilki "fiziki" ya da yüz yüze ve "çevrim içi" ya da dijital toplumsal etkileşim bağlamları arasındaki farklarla ve bu farkların bireysel kimliğin oluşumunu nasıl şekillendirdiği ile ilgilenmektedir.

Bu tema, yukarıda açıklanan kimlik teorilerindeki görece durağanlık ya da belirsizlik ve akışkanlık arasındaki gerilimle ilişkilidir. İkinci tema, toplumsal etkileşim bağlamı olarak dijital medyanın bireyin hayattaki deneyimlerine anlam veren kendine dair bir anlayış geliştirme yetisini arttırıp attırmadığıyla ve bireyin çeşitli toplumsal alanlarda başkalarıyla etkileşime girdiğinde karşılaştığı söylemsel ve toplumsal yapılar tarafından konumlanma biçimlerini müzakare edip etmediğiyle ilgilenmektedir. Aşağıdaki bölümler bu temaların genel olarak dijital medya çalışmaları içerisinde önceki araştırmalarda nasıl ele alındığına dair genel bir bakış ile başlamakta, ardından kimlik ve dijital din araştırmalarında nasıl ele alındıklarına dair bir tartışma ile devam etmektedir. Sonuç kısmında ise, dijital medyada oluşan kimlik sorununun toplumdaki dinî dönüşümlerin daha geniş bir tartışmasıyla nasıl ilişkili olduğuna geri dönülmektedir.

"Çevrim İçi Kimlikler": Bedenden Sıyrılma ve Anonimlik

Sherry Turkle'ın 1995'teki *Life on the Screen* kitabı, internetin nasıl yeni bir sosyal altyapı sunduğunu yani internetin "postmodern hayatı karakterize eden benliğin inşası ve yeniden inşasının deneye tabii tutulduğu bir sosyal laboratuvarı" temsil ettiğini keşfetmeye odaklanmıştır (Turkle 1995: 179). Turkle'ın kitabı, internet çalışmalarının ilk dalgası sırasında dikkat çeken bir temanın, dijital medya aracılığıyla benlik sunumu için fiziksel olarak mevcut bulunmamanın ne gibi farklar oluşturduğunun önemli bir örneğidir. Gündelik, yüz yüze etkileşimlerde, herhangi verili bir durumda, bedenlerimiz ve seslerimiz, bize bir benlik sunmanın, niyetleri ve konumları işaret etmenin yollarını sunmaktadır. Bedensel jestler, kıyafetler ve sözler de başkalarıyla ilişki kurmamızın araçlarıdır ve bunun tersi de geçerlidir. Dijital medya etkileşiminin bu

erken biçimleri önceleri metin temelliydi ve yazılı metinler ya da kodlanmış komutlar, kişinin kendisinin ve ötekilerin kimliklerini açıklaması ve yorumlaması için birincil araçlar olmuştur. Kullanıcı isimleri ya da imzalar, örneğin kişinin benliğini e-posta listelerinde ya da paylaşım gruplarında sunması için araçlar olarak kullanılmıştır. Tasarım ve içerik de kişisel ana sayfalarda benzer bir amaca hizmet etmiştir (Chandler 1998). Bu erken aşamada, çoğu araştırma, çevrim içi etkileşimin algılanan "bedensiz" anonimliğinin hiyerarşilere ve sosyal statüye dayanan kısıtlamalara, örneğin yaş cinsiyet veya ırk, meydan okuması ve bunlarla oynaması için yeni imkânlar sunmuştur (Smith & Kollock 1999: 9; Kitchin 1998: 78-86). Bu çalışmalar çoğunlukla kullanıcıların çevrim içi kişilikler aracılığıyla etkileşime girdiği çevrim içi oyunlar ya da rol yapma oyunlarına olanak tanıyan MUD (çok kullanıcılı alanlar ya da boyutlar) üzerinden yürütülmüştür. Diğer araştırmacılar, bu etkileşimlerde fiziksel işaretlerin olmamasından, artan dolandırıcılık ve saldırgan davranış risklerine kadar geniş yelpazede konulara dikkat çekmiştir (Donath 1999). Bununla birlikte sonraki çalışmalar, pek çok meraklı tarafından egzotik olarak tanımlanan bu kimlik deneyimlerine gerçekte çok az insanın katıldığını göstermiştir (Park & Roberts 1998). Buna karşılık, e-posta, anlık mesajlaşma ya da tartışma grupları gibi daha yaygın etkileşim biçimleri hakkındaki çalışmalar, çevrim içi iletişimde anonim olmanın, insanların kendileri hakkında çevrim dışı ortamdakilerden daha dürüst olmalarını sağladığını ortaya koymuştur (McKenna & Bargh 2000). Üslup tarzı ve çevrim içi gönderilerinin geçmişi, kişinin niyetlerini, eylemlerini ve bağlılıklarını gösteren bir ayna işlevi görmektedir. Buna ek olarak, stereotipik ırk ve cinsiyet kategorileri, metin tabanlı işaretlerle gerçekleştirilen iletişimin sınırlı hâle gelmesi sayesinde de zenginleşebilir (O'Brien 1999; Burkhalter 1999).

Siber Alanda Alternatif Dinî Kimlikler

1990'ların ortalarında daha kullanıcı dostu olan internet teknolojisinin gelişmesi, din ve maneviyatın bireysel sunumlarında bir artışa neden olmuştur (Højsgaard & Warburg 2005). Daha geniş internet çalışmaları alanındaki akımları takiben, bu dışavurumlar hakkında gerçekleştirilen ilk çalışmalar, bireylerin bir benlik sunması için var olan imkânlara duyulan hayranlıkla öne çıkmaktadır (O'Leary & Brasher 1996: 260). Bu benlik sunumu, bireyin çevrim içi ortamda dolaşımda olan çok sayıda dinî sembolden istediği unsurları seçip karıştırmasıyla oluşturulur. Kurumsal dinlerin kontrolü dışında gelişen dinî kimliklerin alternatif ve deneyime dayalı ifadeleri akademik ilgiyi büyük oranda üzerine çekmiştir (Helland 2004: 30, 33). Bununla birlikte bu tarz beklentilerin ampirik temeli oldukça zayıftır. Çoğu çalışma araştırmacıların kendi internet araştırmalarına dayanıyordu (Brasher 2001; Zaleski 1997). Dawson, siber alanda din araştırmalarını değerlendirdiğinde "alternatif kimlik oluşumlarının dinî pratik üzerindeki etkisinin şu anda asgari ve spekülatif düzeyde olduğu" sonucuna varmıştır (2000: 37).

Dinî kimliklerin internet ortamında deneyimsel olarak sunulmasına ilişkin tahminler her ne kadar abartılmış olsa da 2000'lerin başındaki araştırmalar, alternatif kimliklerin internet aracılığıyla dinî azınlık gruplar açısından yeni bir görünürlük kazandığını göstermiştir. Pek çok çalışma, neo-paganizm ve cadılığa ilgi duyan bireylerin çevrim içi kaynak ve uygulayıcı ağlara bağlanarak bir cadı veya büyücü olarak kendine dair bir anlayış geliştirmek için kişisel web sitelerini ve tartışma gruplarını nasıl kullandıklarını analiz etmiştir (Berger & Ezzy 2009). Cowan (2005), bu çalışmalara dayanarak, internetin pagan kimliklere nasıl yeni bir güzergâh sağladığını açıklamıştır. İnternetin "açık kaynaklı kod" yapısı bu geleneklerdeki eklektizm ve tek başına yapılan pratik vurgusuna

tam uymaktaydı. İlaveten, coğrafi mesafelerin ötesinde etkileşim kurmak için genişletilmiş imkânlar iç kimlik oluşum süreçlerinin dışsal, diğer uygulayıcılar tarafından tanınan etkileşime dayalı kimlik sunumlarına dönüşmesini mümkün kılmıştır. 1990'ların sonunda dijital medyadaki Müslüman ve Hindu kullanıcılara odaklanan araştırma, kullanıcıların göç ve diaspora durumlarında hayata tutunmak için, dinî kimliklerini, bireysel ve başkalarıyla etkileşim hâlinde nasıl yeniden inşa ettiklerini göstermiştir. Örneğin genç Müslümanlar dinî öz kimliklerini keşfetmek için kendi Kur'an okumalarını ve tartışmalarını müzakere ettikleri, Müslümanlığa dair çevrim dışı yerel ve etnik cemaatlerden öğrendikleri gelenekleri ve normları yeniden yorumladıkları web topluluklarını ve e-posta listelerini kullanmaktadırlar (Schmidt 2002).

Çevrim İçi ve Çevirim Dışı Hayat Bağlamlarının Birbirine Bağlılığı

Milenyumun başında, daha geniş internet araştırmaları alanındaki araştırmacılar arasında, internetin "çevrim dışı" toplumsal etkileşim biçimlerinden farklı bir sosyal yapı olduğuna odaklanan eleştirel bir analitik yaklaşım ortaya çıkmıştır. Nancy Baym'in çevrim içi hayran grupları üzerine yaptığı çalışma (2006), katılımcıların paylaştığı norm ve değerlerin zamanla nasıl inşa edildiğini göstermektedir. Örneğin bireylerin benlik sunumlarında neyin uygun olduğunu ve bir grubun üyesi olmak için nelerin gerekli olduğunu tesis eden davranış kurallarını ele almıştır. Araştırmacılar, benlik sunumlarının çevrim içi toplumsal etkileşim yoluyla oluşturulan adetler ve teamüllerde nasıl konumlandığının altını çizen bu çalışmaların yanında, çevrim içi kimlik sunumlarının çevrim dışı sosyal ortamda oturduğu bağlamları araştırmaya da başlamıştır (Markham 1998: 20, 85). Bu çalışmalar, bilgisayar aracılı iletişimin çoğu şeklinde "insanların çevrim

dışı alanda da tanıdıkları kişilerle yazıştığını ve çevrim dışı sosyal ağları üzerine inşada bulunduğunu" gösteren araştırmalara dayanmaktadır (Baym 2006: 43; Miller & Slater 2000).

James Slevin'in (2000) ve Sonia Livingstone'nun (2002) çalışmaları, bu dönemdeki ampirik ve teorik değişimin göstergesidir. Slevin internete, bireylerin gündelik hayatlarını sürdürdüğü, birbirine bağlı ve toplumsal olarak yapı kazanmış sahalar olarak yaklaşmayı öne sürmüş ve bu sahaların bireylerin geç modern toplumun olasılıklığı ve belirsizliği ile başa çıkmayı nasıl mümkün kıldığını tartışmıştır (2000: 177-179). Benzer bir yazıda Livingstone, gençlerin dijital medya kullanımının kişisel ve toplumsal kimlik oluşturmada oldukça önemli olan aile hayatı ya da boş zaman gibi bağlamlarda çalışılması gerektiğini savunmuştur. Ek olarak, bilgisayara erişim ve siyasi düzenlemeler gibi gençlerin medya kullanımını çevreleyen meselelerin etkisinin dikkate alınması gerekmektedir (Livingstone 2002: 241). Bu çalışma, araştırmaların kimliğin "beden-siz" ifadesine duyulan hayranlıktan, kullanıcıların dijital medya kullanımlarının, toplumsal ve ekonomik yaşam koşullarında gömülü oluşuna doğru kaydığını göstermektedir.

Kesişen Bağlamlarda Şekillenen Dinî Kimlik

Sosyal ağ sitelerinin ilk biçimlerinde dini tartışan İsveçli gençler hakkındaki bir çalışmada Lövheim (2004), bu yaklaşımı çevrim içi ortamda dinî kimliğin oluşması için çevrim içi ve çevrim dışı bağlamların kesişiminin analizinde kullanmıştır. Lövheim, tartışma gruplarında sunulan bir dizi dinî söylem, zaman içinde gruplarda ortaya çıkan toplumsal etkileşim örüntüleri ve bireylerin dijital medya becerileri gibi etkenlerin birleşiminin genç erkek ve kadınların interneti dinî kimlik oluşturmada kullanıp kullanamayacağı konusunda etkili olduğunu iddia etmiştir. Buna ek olarak, İsveç toplumunda belli bir dinî kimliğin statüsünün yanı sıra çevrim

dışı dinî bir cemaate bağlılıktaki değişiklikler de önemli rol oynamaktadır. Bireylerin dijital teknolojiyi kendi kimliklerini keşfetmek ve sunmak için nasıl kullandıkları ile gerçek dinî hayatları arasındaki kesişim, anket çalışmalarıyla da doğrulanmıştır. The PEW Internet and American Life Project (Hoover, Clark, & Rainie 2004), en popüler çevrim içi dinî faaliyetlerin e-posta yoluyla dua istekleri ve tavsiye alış-verişinde bulunarak bilgi aramak gibi bireysel odaklı olduklarını ortaya koymuştur. Bununla birlikte, "dindar sörfçülerin" çoğunluğu yerel dinî cemaatlerde de aktifti ve interneti bu bağlamdaki inançlarını ve bağlılıklarını sürdürmek için kullanmaktaydı.

2000'li yıllarda çevrim içi ortamda dinî kimlik üzerine daha fazla odaklanan ve daha bağlamsallaştırılmış bu çalışmalar, araştırmaları önemli biçimde ileri taşımıştır. Dawson ve Cowan'ın (2004: 2) neticelendirdiği gibi, internet bireysel dinî kimliğin oluşumu için farklı bir ortam sağlamıştır, çünkü yerel otoritelerin ve geleneklerin kimliğin nasıl sunulması gerektiğine ilişkin kontrolü, çevrim içi ve çevrim dışı bağlamlarının kesişmesiyle zayıflamıştır. Ancak çevrim içi kimliklerin bireyselleşmiş niteliği üzerinde fazla durulmamalıdır. Çevrim içi bilgi kaynaklarına erişim, tartışma grupları ve sohbet odaları bireyin kendi kimliğini sunabileceği çok sayıda ortam sağlamıştır. Bununla birlikte, araştırmanın bu aşamasındaki çalışmalar, çevrim dışında olduğu gibi çevrim içi ortamda da dinî kimliğin, farklı şekillerde benliğe dair dinî bir anlayışı şekillendiren tartışma, ritüel ve aktarım forumlarındaki kutsal metinlerin ve sosyal etkileşimin söylemsel ve sosyal bir altyapısı içinde bütünleşmiş olduğunu doğrulamıştır.

Ağ-Bağlı Benlik: Yakınsama ve Bağlanabilirlik

2000'lerin ortalarından itibaren dijital medya ve kimlik araştırmaları, kullanıcıların siyasi ve kültürel kurumlar ve reklam şirketleri tarafından sunulan içeriklerin basitçe bir tüketicisi

olmaktan ziyade üreticiler gibi daha aktif bir rol almalarını sağlayan cihazlar ve yazılımlardaki yeni teknik gelişmelerden etkilenmiştir (Bruns 2008: 13-15). Bu gelişme, içeriğin platformlar arası paylaşılmasını, yeniden birleştirilmesini ve değiştirilmesini kolaylaştıran dijital medyanın artan yakınsaması ile daha da iyileştirildi. Cep telefonu gibi "kişisel dijital medyanın" (Lüders 2007), gelişmesiyle, dijital medyanın gündelik hayatta her yerde bulunması, çevrim içi-çevrim dışı bağlamları ve pratikleri arasında önceden görülen sınırlarının bulanıklaşması söz konusu olmuştur (Lievrouw & Livingstone 2002).

Dijital medya teknolojisinde çevrim içi ve çevrim dışı bağlamlarındaki yakınsama, dijital medyada kimlik teorilerinde yaşanan bir dönüşle beraber gerçekleşmiştir. *Bağlanabilirlik* kavramı, dijital medyada benliğin belli bir "çevrim içi" ya da "gerçek" ortamda konumlanmak yerine, platformlar arası uzanan bağlarda nasıl oluştuğuna dair yeni bir duyarlılık getirmiştir. Papacharissi'nin "ağ bağlı benlik" (2010) tartışması, bir yandan bir kavram olarak bağlanabilirliğin, dijital medyadaki bireysel benlik anlayışının çok anlamlı ve akıcı karakterini nasıl yakaladığını vurgulamaktadır. Öte yandan, ağ bağlı benlik birden çok ve değişen konumlarda da olsa temelde birbirine bağlı ve bütünleşiktir. Bu nedenle ağ bağlı olarak benlik, gündelik hayatta kullanılan çeşitli ve birbirine bağlı sosyo-teknik aygıtlar ve platformlar tarafından şekillendirildiği için kimliğin ilişkisel yönlerinin bir analizini gerektirir.

2010'larda yapılan çok sayıda araştırma, bloglar* ve amatör videolar gibi yeni web uygulamalarının benlik sunumlarını nasıl etkilediğini araştırmıştır. Dijital medyanın bu yeni türleri, öz kimliği oluşturma ve iletme sürecine etkileşim için web kameraları, bağlantılar, yorumlar ve derecelendirmeler gibi

* Blog, günlüğe benzer şekilde şahsi fikir, tecrübe ve yorumların ya da istenen herhangi bir konuya dair yazıların yayınlandığı kişisel web siteleridir. (Ç.N.)

yeni araçlar sağlamaktadır. Facebook ve YouTube gibi sosyal ağ sitelerinin yaygın kullanımı hakkındaki çalışmalar, bu sitelerin daha fazla görsellik, yakınlık ve etkileşimi ve eş zamanlı olarak maruz kalma, korunmasızlık ve güvensizlik risklerini ortaya çıkarmasını sağlamasından dolayı bu tarz sosyo-teknik sağlayıcılığının muğlak içeriğini göstermiştir. Özellikle gençler için sosyal ağ siteleri, ebeveynlerin ve öğretmenlerin kontrolü dışında kimliklerini ifade etmek için yeni alanlar sağlayabilir. Aynı zamanda bu tür bir bağlanabilirlik bireylerin kendine dair anlayışları ve ötekilerin buna verdikleri tepki biçimleri arasında "sürtüşme" çıkarabilen farklı kullanıcılarla karşılaşmaları ima etmektedir (Boyd 2007).

Bağlanabilirlik düşüncesine dayanan Sarah Kember ve Joanna Zylinska (2012) gibi araştırmacılar, medyanın ayrı nesnelerden değil, biyolojik bir düzeyde insanla birbirine dolanmış süreçler olduğunu yani medyanın birbirinden ayrı ya da farklı cihazlardan çok insan bedeninin değişimleri ve uzantıları olduğunu öne sürmektedirler. Kimlik ve dijital medya üzerine önceki araştırmalarla karşılaştırıldığında bu gelişme, "çevrim içi kimliği" kültürel ve toplumsal koşullarda bağlamsallaştırmaya yönelik önceki odak noktasına teknolojik ve ekonomik boyutlar eklemektedir. Bu, aynı zamanda dijital medya aracılığıyla ne tür kimliklerin aktarıldığına dair eleştirel bir araştırmaya da ilham vermiştir. Örneğin, Jill Walker Rettberg (2014), Instagram mantığının ideal bedeni nasıl tasvir ettiğini göstermek için "filtre" kavramını kullanmıştır ve Tamara Peyton, belli piyasa ürünlerine yönelik tüketici alışkanlıklarının gösterilmesi gibi "beğenme" pratiğinin nasıl duygudan eyleme geçtiğini ana hatlarıyla belirtmiştir.

Dijital medyada öz kimlik sunmanın belli karakteristikleri son olarak gerçeklik ve korunmasızlık boyutları olarak ortaya koyulmaktadır. Dijital medya, özel anların ve düşüncelerin halka açık bir ortamda paylaşılmasını teşvik ederek

şeffaflığı ve samimiyeti arttırmaktadır. Bunlar aynı zamanda benlik sunumlarını sürekli olarak izlemeyi ve düzenlemeyi mümkün kılmaktadır. Dijital medya aracılığıyla sunulan benlik yüz yüze ortamlardan eş zamanlı olarak daha "gerçek" ve daha "düzenlenmiş" hâle geldikçe gerçeklik, çevrim içi kimlik oluşturma çabasının izleyiciler tarafından nasıl algılandığı konusunda temel bir değer hâline gelmektedir (Lüders 2007; Lövheim & Lundmark 2019).

Dijital Dinî Kimlik Araştırmalarında Yeni Temalar

Dijital din ve kimlik üzerine araştırmalara dönersek, yakınsama ve bağlanabilirliğe yönelik gelişme, "çevrim içi din" ile meşguliyetten, çeşitli uygulamalar (apps) aracılığıyla gündelik hayatta icra edilen dijital dine geçişle beraber yaşanmıştır. (Campbell & Lövheim 2011). Bu gelişmeyi takiben, araştırma soruları giriş bölümündeki ilk temaya yönelik odaktan -internetin dinî kimliği ifade etmek için yerel cematlerden nasıl farklı koşullar sağladığından- çağdaş toplumda bireylerin günlük yerel ve dijital yaşamlarında dinî anlatıların daha fazlalaştığı ve belirsizleştiği durumlarda kendi benliklerine dair nasıl anlamlı bir anlayış oluşturduklarıyla ilgili ikinci temayı keşfetmeye kaymıştır. Bu bölümde, dijital din araştırmacılarının bu soruyu nasıl keşfettiklerinden ortaya çıkan altı temaya ışık tutacağız.

Heidi Campbell'ın ağ bağlantılı bir toplumda dinin bir parçası olarak "hikayelendirilmiş kimlikler" kavramı (2012: 71), internet kullanıcılarının benlik sunumlarında birden fazla platformdaki kaynaklardan nasıl yararlandığını ve onları nasıl birleştirdiğini ortaya çıkarmak için faydalı olmuştur. Cheong, Halavais ve Kyounghee'nin Hristiyan blog yazarlarıyla ilgili çalışmaları (2008) ve Teusner'ın Avustralya'da ortaya çıkan kilise hareketinin dijital ağları üzerindeki çalışması (2010), bireyleri,

dinî anlatıların üreticileri olarak araştırmaktadırlar. Bu çalışmaların gösterdiği gibi, çevrim içi ortamda dinî kimliğin bu tür sunumları, blog yazarlarının dinî kaynakları kendi bireysel manevi yolculukları perspektifinden seçtiği, değerlendirdiği ve yansıttığı bir *kişiselleştirilmiş din* olarak görülebilir. Bununla birlikte, blog yazarları, bağlantılar (links) veya etiketler (tags) aracılığıyla inanç cemaatleri ve gruplarıyla bağlılıklarını vurgulamaktadırlar. Gönderileri, yüz yüze olduğu kadar çevrim içi etkileşimde bulunan bir inananlar cemaati içinde paylaşılmakta ve yorum almaktadır (Cheong et al. 2008: 115).

Ağa bağlı benlikler olarak dinî kimliklerin ikinci bir yönü, bireylerin dinî kimliklerini ifade etmek için hayatlarının farklı zamanlarında ve farklı amaçlarla *çevrim içi alan ile çevrim dışı alan arasında nasıl gidip geldiğine* dair çalışmalarda görülebilir. 2010'lar, çok sayıda çevrim içi Müslüman kimliği çalışmasına tanık olmuştur. Bireyin dinin bir üreticisi olduğu anlayışına ilişkin olarak birçok çalışma, İslam'ı günlük hayatta uygulamak için çevrim içi *fetva* sitelerinin sunduğu çok sayıda tavsiyeye odaklanmaktadır. Vit Sisler (2011) fetva ve uzlaşma sunan web sitesi danışmanlığının, çevrim içi Müslüman kimliklerin icra edilmesini ve müzakeresini nasıl şekillendirdiğini incelemiştir. Dijital medya mantığının inancın bireyselleşmesine davetiye çıkarsa da çevrim içi danışmanlık sitelerinin, eş zamanlı olarak yerleşik yerel ve uluslararası dinî otoritelerle benzer ve uyumlu olduğu iddiasını, önceki örnekte olduğu gibi bu çalışma da taşımaktadır. Siber-pūjā çalışmaları (Karapanagiotis 2010), Hindu sofularının kendilerini adayacakları bir ritüel alanı oluşturmak için bilgisayar ekranlarını ve tarayıcılarını temizleme pratiklerini nasıl geliştirdiklerini göstermektedir. Bu durum, bir zamanlar tapınak gibi kamusal ve maddi bir mekânda gerçekleştirilen dinî benliği icra etme eylemlerinin, bireysel olarak ve ekran önünde gerçekleştirildiğinde de toplumsal ve maddi bir ortama nasıl derinden içkin

olduğunu ortaya koymaktadır (Ayrıca bkz. Hutchings 2017). Bu çalışmalar, dinî bir öz kimlik anlayışının, bireylerin gündelik hayatta üzerinde hareket ettiği özel-kamusal, kutsal-dünyevi, dijital-fiziksel alanların kesişen ağlarına konumlanan bir süreç olduğunu örneklendirmektedir.

Dijital din üzerine araştırmalardaki üçüncü bir tema, bağlanabilirlik ve ağ bağlı benlik üzerinden *hibrit alanlar* olarak dijital medya vurgusudur. Daha önce de belirtildiği gibi, sosyal ağ siteleri ve video paylaşım siteleri gibi platformlar daha geniş bir dolaşıma ve çok sayıda izleyici kitlesine olanak tanır. Bu aynı zamanda bireysel düşünceleri, dinî kimliğin anlamını ve tutarlılığını inşa eden kolektif süreçlerin bir parçası yapar. Giulia Evolvi (2009), Katolikliğin kültürel olarak egemen olduğu ülkelerdeki ateistlerin, Müslümanların ve neo-muhafazakâr Hristiyanların, blogları alternatif dinî kimlikleri ifade etmek ve dinin bireysel ve toplumsal yaşamdaki rolü hakkında kamusal tartışmalara katılmak için nasıl kullandıklarını analiz amacıyla "hiper-dolayımlı dinî alanlar" kavramını önermektedir (Ayrıca bakınız Hoover & Echchaibi 2016). Bloglar alternatif ve ana akım dinî kültürün, özel deneyimlerin ve kamusal alanların, dinî ve seküler değerlerin, gerçek ve hayali ortamların kesiştiği alanlar olarak bunu mümkün kılmaktadır.

YouTube, Tumblr ve Instagram gibi video ve fotoğraf paylaşım platformlarının yaygınlığını takip eden dördüncü bir tema, dinî benlik sunumlarının *görsel yönleriyle* ilgilidir. Pek çok çalışma genç Müslüman kadınları analiz etmektedir. 2013 yılında bir grup genç Amerikalı Müslüman kadın tarafından hazırlanan *Somewhere in America* #MIPSTERZ (Amerika'da Bir Yerde) adlı moda videosunun analizi bunun bir örneğidir. (Petersen 2018). Bu araştırma günümüz çevrim içi ortamında dinî kimlik sunumlarında şakacılığın ve melezliğin önemini vurgulamaktadır. "Mipsterz" kimliği, Batı'da günlük hayatta

birden fazla sosyal konum arasında gezinen genç Müslüman kadınların deneyimini temsil etmektedir. Onların benlik sunumları, İslami hayâ ve takva, etnik ve kültürel gelenekler ve günümüz modasına uygun ve şık tarzlar gibi arka planlarının farklı yönlerini kapsamakta ve yeniden oluşturmaktadır. Piela (2017), peçe takan kadınların fotoğraf paylaşım sitelerini nasıl kullandıklarına ilişkin yaptığı vaka çalışmasında, dijital medyanın kamera önünde ve kamera arkasında, kadınlara nasıl hem özne hem de nesne olma imkânı sunduğunu göstermektedir. Böylece, geleneksel medyada genellikle "kurban" olarak klişeleştirilen Müslüman kadınlar, failliklerini kullanmakta ve izleyicileriyle diyalog ve yakınlık kurmaktadır. Bu melez kimlik icraları, diğer medyalarda tartışma konusu olurken, aynı zamanda Batı toplumunda Müslüman kadına yönelik hâkim söylemlere karşı bir kamusal direniş potansiyelini de temsil etmektedir.

Beşinci tema duygular ve varoluşsal meselelerle ilgilidir. Lövheim'ın İsveç'teki en popüler kadın kişisel blog yazarlarından bazılarıyla ilgili çalışması (2013) blog yazarlarının gündelik hayatta karşılaştıkları ikilemleri ve kişisel meselelerini gündeme getirerek, İsveç toplumunda genç kadınların hayatlarını yapılandıran dini, ahlaki ve cinsiyete dayalı normlar ve değerler hakkında tartışmalar için yeni bir etkileşim biçimi olan "etik alanı" nasıl açtıklarını göstermektedir. Lundmark'ın (2019) ABD'li ateist kadınlarla ilgili çalışması, YouTube vloglarının (video blogları), normatif din anlayışlarından kopan bireylerin izleyici aboneleriyle, ateist kimliklerini yaşamanın ve sergilemenin daha kapsayıcı yollarını aradıkları alanlara birlikte ulaşmalarına nasıl olanak tanıdığını ortaya koymaktadır. Vlogun samimiyeti ve göze çarpan yakınlığı kadınların, izleyicilerin belli bir kısmıyla anlamlı bağlantılar kurmasına yardımcı olurken izleyicilerin diğer kısmının kamusal alanda din ve ateizm meseleleri hakkında

konuşma yetkisini baltalamak için, çoğu zaman nasıl göründüklerinden bağımsız olarak, onlara saldırmalarına ve onlarla alay etmelerine olanak tanımaktadır. Başkalarından gelen nesnelleştirici, eleştirel ve bazen nefret dolu yorumlar arasında gezinirken, bu kadınların özgünlük ve izleyicileriyle bir bağlantı duygusu ile karakterize edilen belirli bir otorite türü kurmak için bu korunmasızlığa bel bağladıkları görülebilmektedir (Lövheim & Lundmark 2019). Amanda Lagerkvist'in (2019:107) - "tökezleyen, inciten, ilişkisel, değişken duyguları olan, bedenleşmiş, çabalayan ve bihaber, ancak sorumlu bir insan" olarak var olan dijital benlik kavramı- bağlanabilirlik kültüründe dijital dinî benliğin karmaşıklığını ve muğlaklığını vurgulamaktadır.

Son olarak, *dijital dinin siyasetle bütünleşik olması* hakkındaki sorular, tartışmasız ilk yirmi yıllık araştırmalarda büyük ölçüde ele alınmamıştır. Dijital medyadaki bireysel ve kolektif kimlik müzakerelerinde duygu ve his çalışmaları bu yönde atılmış bir adımdır (Benski ve Fisher 2014). Mona Abdel-Fadil (2019), Facebook'taki ulusal ve dinî kimliklerle ilgili çatışmalara ilişkin analizinde, sosyal medya aktörlerinin din hakkında öfke, suçlama ve ayıplama gibi etkili pratikler aracılığıyla nasıl çatışma sergilediklerine bakmaktadır. Bu araştırma, dinî öz kimliğin daha kişiselleştirilmiş, eğlenceli ve duygusal ifadelerini görünür kılan dijital medya olanaklarının, aynı zamanda kutuplaşma ve çatışmayı da nasıl tetiklediğini göstermektedir. Bu ikili süreç dinî ve kültürel kimliğin siyaset yüklü olduğu ve sosyal medyada kamusal tartışmaların giderek daha fazla yer aldığı küresel medya ve siyasi söylemin gelişmesiyle güçlenmektedir. Çevrim içi dinî öz kimlik sunumlarının, daha geniş sömürge ve jeopolitik güç yapılarıyla nasıl bağlantılı olduğunu ve bunların etkisini nasıl müzakere ettiğini çözmek için daha fazla araştırmaya ihtiyaç vardır.

Çağdaş Dinî Dönüşümlere İçkin Dijital Dinî Kimlik

Bu bölüm, kimliğin sosyal etkileşimde yer alan bir süreç olarak anlaşılmasından yola çıkmıştır. Önceki dijital medya çalışmalarında tekrar edilen iki temaya, dijital dine ve kimliğe odaklandık: İlki, "çevrim dışı" veya yüz yüze ve "çevrim içi" veya dijital olarak bu toplumsal etkileşim bağlamları arasındaki farklılıklar ve bu farklılıkların bireysel benlik sunumlarını nasıl şekillendirdiği ile ilgilidir. İkinci tema ise, dijital medyanın bireyin hayat tecrübelerine anlam katan, benliğine dair bir anlayış geliştirme ve önceden ayrı olan toplumsal etkileşim bağlamları arasında sınırları giderek bulanıklaşan ortamlarda söylemsel ve toplumsal yapılar tarafından konumlandırıldığı biçimleri müzakere etme kabiliyetini geliştirip geliştirmediği ile ilgilidir.

İlk temaya ilişkin, son yirmi yıllık araştırmalar, çevrim içi ortamda dinî öz kimlik oluşturma sürecinin çevrim dışı hayattakinden nasıl farklılaştığına dair ilk beklentileri ince ayrıntılarla aktarmış ve bunun nasıllığına dair teori geliştirmiştir. Ancak dijital medyanın dinî ve toplumsal hayatı dönüştürme rolü karmaşık ve çok katmanlıdır (Lövheim & Hjarvard 2019). Araştırmalar göstermiştir ki, platformlar ve izleyiciler arasında büyüyen ilişkinin bir sonucu olarak kişisellik, melezlik ve esneklik gibi kimlik oluşturma sürecinin belirli yönleri dijital medya ile gelişmiştir.

Dinî kimlik ve dijital medya üzerine araştırmalarda tekrarlanan ikinci tartışma, bireyin kendine dair anlamlı bir anlayış geliştirme ve çoklu, kesişen toplumsal etkileşim bağlamlarında söylemsel ve sosyal yapılar tarafından konumlandığı çeşitli ve belki de çatışan yollarla başa çıkma yeteneğiyle ilgiliydi. Hoover, Clark ve Rainie (2004), internetin en önemli etkisinin, bireylerin inanç meselelerinde resmî otoritelere ve kurumlara

karşı daha fazla özerklik kullanmalarının artmakta olduğu bir gelişmede yattığını savunmuştur. Son yıllarda yapılan araştırmalar, dijital medyada sunulan dinî kimliklerin ne belirli bir bağlam tarafından "verili" ne de bireyin tercihleri aracılığıyla "inşa edilmiş" olduğunu vurgulamaya başlamıştır. Dijital medya, yerel otoritelere göre dinin kişisel ifadelerine daha fazla yer verebilir, ancak bu medyanın mantığı aynı zamanda eleştirel izleyiciler, teknolojik yapılar (Örneğin, algoritmalar) ve ekonomik açıdan özendirme gibi yeni zorluklar, korunmasızlık ve sosyal kontrol biçimleri de getirmektedir (Örneğin, neo-liberal bir kapitalist model; Dijck 2013). Ağ bağlı benlik, bu nedenle, kesişen teknik, sosyal, kültürel ve politik bağlamlara içkindir ve bu bağlamlardan neşet etmektedir. Bu karışıklığın bireysel benliğe dair anlayışları nasıl mümkün kıldığı ve yapılandırdığı sorusu, dijital medya olanaklarının yeniden canlandırma, yeniden yorumlama ve direniş imkânlarını sağlayabilecek baskın kalıpları, gerilimleri ve çatlakları nasıl yeniden ürettiğinin dikkatli bir analiziyle yanıtlanmalıdır.

Son olarak, dijital medyadaki dinî kimlik üzerine yapılan son on yıllık araştırmalar, bu çalışmaları çağdaş toplumda dinin dönüşümü gibi daha geniş bir meseleyle ilişkilendirmenin gerekliliğini göstermiştir. 2000 yılında Lorne Dawson, dinin bireysel kimliği pekiştirme ve bireyi daha geniş bir sosyal bağlamda bütünleştirme işlevi için "tamamen medyalaşmış bir sosyal hayatın" ne anlama gelebileceği sorusunu sormuştur (2000). Neredeyse yirmi yıllık araştırmadan sonra, sorunun karmaşıklığı hâlâ göze çarpmaktadır, ancak bu araştırma incelemesine dayanarak, soruyu yanıtlamaya yönelik iki girişim özetlenebilir. Bunların her ikisi de kendini ifade etme, kendini yansıtma ve sosyal etkileşim için dijital medyanın her yerde bulunmasının dinin kişisel veya bireysel ifadelerini geliştirdiği anlayışına dayanmaktadır. Farklılık, bu gelişmenin sonuçlarının yorumlanmasında yatmaktadır. İlk yaklaşım,

bunun kimlik inşasının bir kaynağı olarak dini zayıflattığıdır. Din, inandırıcılığını dolayısıyla güven ve anlam sağlama, bununla birlikte belirli değerleri, yaşam tarzlarını, sosyal katılımı ve aidiyet veya cemaat duygusunu motive etme yeteneğini kaybetmektedir. Brubaker ve Cooper'ın (2000) "güçlü" ve "zayıf" kimlik arasındaki ayrımına geri dönersek, bu yorum genellikle dijital medyanın sağladığı olanaklar tarafından tehdit edilen dinî kimliklerin "otantik" karakterinin normatif bir anlayışına dayanmaktadır.

Diğer yaklaşım, dijital medyanın modern ve son derece teknolojik ve küreselleşmiş toplum koşulları altında gerekli olan dinî kimlikler için sosyal bir altyapı sağladığını savunmaktadır. Aupers ve Houtman (2010:25) "kutsalın bireyin öznel dünyasına ve teknolojik nesneler dünyasına taşınmasına, benliğin ve dijitalin kutsallaştırılmasına tanık oluyoruz" ifadesinde bulunmuşlardır. Bununla birlikte, dijital medya alanları aracılığıyla ortaya çıkan dinin melez ve kişisel tezahürleri, bireysel veya marjinal olarak göz ardı edilmemelidir. Aksine, bunlar çağdaş toplum koşullarında dinin varlığının korunduğunun derinden göstergesidir. Dinî kimliğin dijital sunumlarının içkinliğine ve bağlanabilirliğine artan ilgi, bunların aynı anda nasıl melez veya alternatif dindarlık biçimlerine ifade hakkı tanıdığını, cemaatlerde ve toplumda devam eden değişim süreçleri için görünürlük ve avantaj kazandıklarının altını çizmektedir (Lövheim & Campbell 2017).

Özetle, dijital medyadaki dinî kimlik çalışmaları, çağdaş toplumda dinî kimliklerin önceki toplumlardan farklı bir şekilde icra edildiğini göstermektedir. Bazıları dijital ve bazıları fiziksel olan çoklu sosyal ortamlarda sürekli revizyon ve sürekli yeniden canlandırma çağrısında bulunmaktadırlar. Dinî kimlikler, önceki toplumlarda olduğu gibi coğrafi bir yere veya belirli bir dinî gelenek yerine dijital medyanın söylemsel, sosyal, ekonomik ve teknolojik olanaklarına içkin

oldukları için medyalaştırılmış bireysel otobiyografilerdir. Bu durum dinin bireysel ifade edilme imkânlarını arttırır ancak bu ifadeler, platformların, yakın arkadaşların ve cemaatlerin yanı sıra az çok bilinen halkların yeni şekillerindeki toplumsal alt yapılarından ortaya çıkmaktadır. Bu da modern toplumda dinî kimliğin, bireyin hâlâ bağlı olma, anlam bulma ve günlük hayatta faal olma ihtiyacına derinden bağlı olan toplumsal bir süreç olduğunu göstermektedir.

2020 baharında SARS-CoV-2 virüs salgını, belirsizlik, sosyal izolasyon, gerçekler ve kurgu, güven ve risk, gözetim ve katılım tecrübelerini ele almak için dijital medyanın nasıl kullanılabileceğine dair yeni sorular gündeme getirdi. Bu sorular ve ortaya koydukları etik, varoluşsal ve ahlaki ikilemlerin, gelecekteki araştırmalarda ele alınması gerekmektedir. Bu bölümün öne sürdüğü gibi, din ve dijital medyanın karşılıklı bağlantısı, günümüz toplumunda bireysel ve kolektif kimlikler oluşturmanın yeni yollarını anlamak için önemli bir yer olmaya devam etmektedir.

Okuma Önerileri

Papacharissi, Z. (2010) *A Networked Self. Identity, Community, and Culture on Social Network Sites.* London & New York: Routledge

Bu kitap, dijital çağda benlik sunumunu ve sosyal bağlantıyı inceleyen bir dizi kitabın ilkidir. Tek başına dinî kimliğe odaklanmasa da bu cilt, öz kimliğin yeni medya çevrelerinde, sosyal bağlantı ağları aracılığıyla sunulduğunda ne durumda olacağına dair bir dizi bakış açısı sunar.

Lagerkvist. A. (Ed.) (2018) *Digital Existence: Ontology, Ethics and Transcendence in Digital Culture.* London & New York: Routledge.

Bu kitap, dijital medya ve kimlik araştırmalarındaki yeni temalara, korunmasızlık, bağlanabilirlik ve insan varlığının varoluşsal ve etik boyutlarına odaklanan temel bir giriş sağlamaktadır.

> Lövheim, M. (2004) "Young People, Religious Identity, and the Internet," in L. L. Dawson, and E. D. Cowan (Eds.), *Religion Online. Finding Faith on the Internet*, 59-74, New York: Routledge.

Bu çalışma, farklı dinî kökenlerden gelen gençlerin kimlik oluşturma süreçlerinde internetin rolünün kapsamlı bir tartışmasını sunmaktadır.

> Slevin, J. (2000) *The Internet and Society*, Cambridge: Polity Press.

Bu çalışma, bireyin yeni medyayla ilişkisinin geç modern toplumda kimlik bağlamında ve gündelik çevrim dışı hayatın toplumsal olarak yapılandırılmış bağlamlarında konumlandığı analitik bir çerçeve geliştirmeye yönelik ilk önemli girişimdir.

Kaynakça

Abdel-Fadil, M. (2019) "The Politics of Affect: The Glue of Religious and Identity Conficts in Social Media," *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 8 (1): 11-34.

Ammerman, N.T. (2003) "Religious identities and religious institutions," M. Dillon (Ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 207-224.

Aupers, S. ve Houtman, D. (Eds.) (2010) *Religions of Modernity. Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, Leiden: Brill. Baym, N. K. (2006) "Interpersonal life online," L. Lievrouw and S. Livingstone (Ed.), *The Handbook of New Media*, 35-54, London: Sage.

Benski, T. ve Fisher, E. (Ed.) (2014) *Internet and Emotions*, New York: Routledge.

Berger, H. ve Ezzy, D. (2009) "Mass media and religious identity: a case study of young witches," *Journal for the Scientifc Study of Religion*, 48(3): 501-514.

Boyd, D. (2007) "Why youth heart social network sites," D. Buckingham (Ed.), *Youth, Identity, and Digital Media Volume*, 119-142, Cambridge, MA: MIT Press

Brasher, B. (2001) *Give Me that Online Religion*, San Francisco: Jossey-Bass.
Brubaker, R. & Cooper, F. (2000) "Beyond 'Identity,'" *Theory and Society*, 29: 1-47.

Bruns, A. (2008) *Blogs, Wikipedia, Second Life and Beyond: From Production to Produsage*, New York: Peter Lang.

Burkhalter, B. (1999) "Reading race on-line; discovering racial identity in Usenet discussions," M.A. Smith ve P. Kollock (Ed.), *Communities in Cyberspace*, 60-75, London & New York: Routledge.

Campbell, H. (2012) "Understanding the Relationship between Religion Online and Offine in a Networked Society," *Journal of the American Academy of Religion*, 80(1): 64-93.

Campbell, H. Ve Lövheim, M. (2011) "Introduction. Rethinking the Online-Offine Connection in the Study of Religion Online," *Information, Communication & Society*, 14(8): 1083-1096.

Cheong Hope, P., Halavais, A., and Kyounghee, K. (2008) "The Chronicles of Me: Understanding Blogging as a Religious Practice," *Journal of Media and Religion*, 7(3): 107-131.

Chandler, D. (1998) Personal Home Pages and the Construction of Identities on the Web. Online. http://visual-memory.co.uk/daniel/Documents/short/webident. html?LMCL=QtnpL4 (Erişim 14 Ocak 2020).

Cowan, D. E. (2005) *Cyberhenge: Modern Pagans of the Internet*, New York & London, Routledge.

Davie, G. (2013) *The Sociology of Religion. A Critical Agenda*, London: Sage.

Dawson, L.L. (2000) "Researching religion in cyberspace: issues and strategies," J.K. Hadden and D. Cowan (Ed.), *Religion on the Internet. Research Prospects and Promises*, 25-54, Amsterdam, London, & New York: JAI Press.

Dawson, L. L. ve Cowan, D. (Ed.) (2004) *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, New York: Routledge.

Dijck, J. van (2013) *The Culture of Connectivity. A Critical History of Social Media*, Oxford: Oxford University Press.

Donath, J. S. (1999) "Identity and deception in the virtual community," M.A. Smith ve P. Kollock (Ed.) *Communities in Cyberspace*, 29-59, London & New York: Routledge.

Durkheim, E. (1995) *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: Free Press.

Evolvi, G. (2019) *Blogging My Religion-Secular, Muslim, and Catholic Media Spaces in Europe*, London & New York: Routledge.

Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Goffman, E. (1959) *The Presentation of Self in Everyday Life*, London: Penguin Books.

Hall, S. (1996) "Introduction: Who needs 'Identity'?" S. Hall ve P. du Gray (Ed.), *Questions of Cultural Identity*, 1-17, London: Sage.

Helland, C. (2004) "Popular religion and the internet. a match made in (cyber)heaven," L. Dawson ve D. Cowan (Ed.), *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, 23-35, New York: Routledge.

Hewitt, J.P. (2000) *Self and Society.A Symbolic Interactionist Social Psychology* (8th ed.), Needham Heights, MA: Allyn & Bacon.

Højsgaard, M. ve Warburg, M. (2005) "Introduction: waves of research," M. Højsgaard ve M. Warburg (Ed.), *Religion and Cyberspace*, 1-11, London: Routledge.

Hoover, S. M., Clark, L. S., ve Rainie, L. (2004) *Faith Online*. Report from Pew Internet & American Life Project www.pewinternet.org (Erişim 6 Kasım 2006).

Hoover, S. ve Echchaibi, N. (2016) "Third Spaces of Digital Religion," Center for Media, Religion and Culture. Online.Available at: www.colorado.edu/cmrc/2016/09/01/ third-spaces-digital-religion-draft

Hutchings, T. (2017) "Augmented graves and virtual Bibles. Digital media and material religion," T. Hutchings ve J. McKenzie (Ed.), *Materiality and the Study of Religion: The Stuff of the Sacred*, London & New York: Routledge.

Kember, S. ve Zylinska, J. (2012) *Life after New Media*. Cambridge. MA: MIT Press. Karapanagiotis, N. (2010) "Vaishnava Cyber-puja: Problems of Purity and Novel Ritual Solutions," *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 4(1). http://online.uni-hd.de/ (Erişim 12 Mayıs 2011).

Kitchin, R. (1998) *Cyberspace. The World in Wires*, Chichester: Wiley

Lagerkvist, A. (2019) "Digital existence: an introduction," A. Lagerkvist (Ed.), *Digital Existence: Ontology, Ethics and Transcendence in Digital Culture*, London & New York. Routledge, 1-6.

Lievrouw, L. A., ve Livingstone, S. (Ed.) (2002) *The Handbook of New Media. Social Shaping and Consequences*, London: Sage.

Livingstone, S. (2002) *Young People and New Media. Childhood and the Changing Media Environment*, London: Sage.

Lövheim, M. (2004) "Young people, religious identity, and the internet," L. Dawson, ve D. Cowan (Ed.), *Religion Online. Finding Faith on the Internet*, 59-74, New York: Routledge.

Lövheim, M. (2013) "New media, religion, and gender: young Swedish female bloggers," K. Lundby (Ed.), *Religion across Media. From Early Antiquity to Late Modernity*, 153-168. New York: Peter Lang.

Lövheim, M. ve Campbell, H. (2017) "Considering Critical Methods and Theoretical Lenses in Digital Religion Studies," *New Media & Society*, 19 (1): 5-14.

Lövheim, M. ve Hjarvard, S. (2019) "The Mediatized Conditions of Contemporary Religion: Critical Status and Future Directions," *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 8 (29): 206-225.

Lövheim, M. ve Lundmark, E. (2019) "Gender, Religion and Authority in Digital Media," *ESSACHESS. Journal for Communication Studies*, 12 (2(24)): 23-38.

Lüders, M. (2007) *Being in Mediated Spaces. An Enquiry into Personal Media Practices*, Oslo: University of Oslo.

Lundmark, E. (2019) *"This is the Face of anAtheist": Performing PrivateTruths in Precarious Publics*, unpublished doctoral dissertation, Uppsala University.

Markham, A. (1998) *Life Online. Researching Real Experience in Virtual Space*, Walnut Creek, CA: AltaMira.

McKenna, K.Y.A. ve Bargh, J.A. (2000) "Plan 9 from cyberspace: the implications of the internet for personality and social psychology," *Personality and Social Psychology Review*, 4(1): 57-75.

Miller, D. ve Slater, D. (2000) *The Internet: An Ethnographic Approach*, Oxford: Berg.

O'Brien, J. (1999) "Writing in the body: gender (re)production in online interaction," M.A. Smith ve P. Kollock (Ed.), *Communities in Cyberspace*, 76-104, London & New York: Routledge.

O'Leary, S. Ve Brasher, B. (1996) "The unknown god of the internet: religious communication from the ancient agora to the virtual forum," C. Ess (Ed.) *Philosophical Perspectives on Computer-Mediated Communication*, 233-270, New York: State University of New York Press.

Parks, M.R. & Roberts, L.D. (1998) "'Making MOOsic': The Development of Personal Relationships Online and a Comparison to Their Offine Counterparts," *Journal of Social and Personal Relationships*, 15(4): 514-537.

Papacharissi, Z. (2010) *A Networked Self. Identity, Community and Culture on Social Network Sites*, London & New York: Routledge.

Petersen, K. M. (2018) "Cultural Expressions and Criticisms in the US Mipsterz Fashion Video," *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 49(1): 79-97.

Peyton, T. (2014) "Emotion to action? Deconstructing the ontological politics of the 'like' button," T. Benski ve E. Fisher (Ed.), *Internet and Emotions*, 113-128, New York: Routledge.

Piela, A. (2017) "Normalising the Niqab: Constructions of the Niqab in British Niqabis' Online Interactions with Readers and Viewers on Photo-sharing Websites," *New Media & Society*, 19 (1): 67-80.

Schmidt, G. (2002) "Dialectics of Authenticity: Examples of Ethnifcation of Islam among Young Muslims in the United States and Denmark," *The Muslim World*, (Spring): 1-17.

Sisler, V. (2011) "Cyber Counselors: Online Fatwas, Arbitration Tribunals, and the Construction of Muslim Identity in the UK," *Information, Communication & Society*, 14 (8), 1136-1159.

Slevin, J. (2000) *The Internet and Society*, Cambridge: Polity Press. Smith, M.A. and Kollock, P. (Eds.) (1999) *Communities in Cyberspace*, London & New York: Routledge.

Teusner, P. (2010) "Imaging Religious Identity: Intertextual Play among Postmodern Christian Bloggers," *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 4(1). http://online.uni-hd.de/ (Erişim 5 Mayıs 2011).

Turkle, S. (1995) *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*, New York: Touchstone.

Walker Rettberg, J. (2014) *Seeing Ourselves through Technology: How We Use Selfes, Blogs and Wearable Devices to See and Shape Ourselves*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Zaleski, J. (1997) *The Soul of Cyberspace. How New Technology Is Changing Our Spiritual Lives*, New York: HarperCollins.

5. Cemaat

Heidi A. Campbell ve Zachary Sheldon
Türkçesi: Derya Eren Cengiz

Çevrim içi ortamda tanışıp etkileşime giren bir grup insanın ne derece cemaat olarak değerlendirilebileceği son birkaç on yıldır ciddi bir tartışma konusu olmuştur. İnternetin sosyal ilişkileri kolaylaştırma ve bu ilişkilere aracılık etme yetisi, ağ bağlantılı dijital teknolojiler çağında arkadaşlık, ilişki ve cemaat kavramlarını değişikliğe uğratmıştır. Bu bölüm, cemaatin çevrim içi ortam bağlamıyla ilişki olarak nasıl tanımlandığı ve internetin yeni medya ortamı içerisinde pek çok cemaat pratiğini nasıl değiştirdiği sorusuyla ilgilenmektedir. Bu, şu sorular dâhil olmak üzere pek çok soruyu daha beraberinde getirmektedir: Çevrim içi ortamda cemaat nasıl tanımlanır, nasıl meydana gelir ve nasıl iletişim ağı kurar? Yeni medya geleneksel dinî cemaatlere ne gibi zorluklar çıkarmaktadır? Çevrim içi ortamdaki cemaat ile çevrim dışı cemaat arasındaki bağlantı nedir?

Bu bölüm, bu soruları yanıtlamak için çevrim içi ortamdaki grupların yükselişi ve bunların nasıl birer cemaat olarak görülmeye başladıklarına ilişkin genel bir bakış ile başlamaktadır. İlk çevrim içi cemaatler, geleneksel cemaat kavramlarına meydan okuyarak sosyal etkileşim için yeni imkânlar geliştirmiştir. Cemaat kavramındaki değişim, ortak coğrafya ve ailevi bağlardan ziyade ağ bağlantılı cemaat anlayışıyla yakından

ilgilidir. Bu, ağ bağlantılı iletişimin olanak verdiği yeni cemaat biçimlerinin, yeni medya çağında revize edilmiş bir cemaat anlayışına ve pratiğine işaret ettiğini göstermektedir. Ardından çevrim içi cemaatler üzerine yürütülen dört araştırma dalgasının ana hatları verilerek, çevrim içi dinî cemaatler incelenmiştir. Bu genel bakış, çevrim içi ortamdaki grupların çevrim dışı etkilerini değerlendirmek için yeni cemaat biçimlerinin nasıl tanımlandığı, analiz edildiği ve yorumlandığını göstermektedir. Bölüm, çevrim içi dinî cemaat çalışmalarında yeni ortaya çıkmış temaları özetleyerek sona ermektedir.

Çevrim İçi Cemaatlerin Ortaya Çıkışı

İnternet kültürü, başlangıcından bu yana güçlü bir işbirlikçi ve komünal unsur geliştirmiştir. 1970'lerde e-postanın doğuşu, internetin toplumsal bir yanının oluşmasına olanak sağlamaya başlamış ve e-postanın icadından çok zaman geçmeden, çevrim içi grup iletişimini teşvik eden listeler ve tartışma grupları orta çıkmıştır. 1975'te Birleşik Devletler hükümetinin internet öncüsü olan ARPANET, kullanıcıların ağ protokolü oluşturmak için birlikte çalışabileceği bir alan kurmak için ilk elektronik tartışma grubunu oluşturmuştur. Bu gruplar vasıtasıyla sohbet grupları, çevrim içi ortamda çabucak kök salmıştır (Hafner ve Lyon 1996). Kısa süre sonra, insanlar iletişim ağının sosyal etkileşimi kolaylaştırmak için olanak sağladığını görünce, bilim kurgu tartışmak için araştırmacılar tarafından oluşturulan SF-Lovers (Bilim Kurgu Hayranları) gibi resmî olmayan gruplar ortaya çıkmıştır (Rheingold 1993). 1979'da yeni kurulmuş olan Usenet, sistemler ve teknik tartışmalar için kullanılacak olan özel tartışma forumları olan paylaşım grubu (newsgroup) konseptini başlatmıştır. Çok zaman geçmeden bu ağda, sistem dışı gruplar ortaya çıkmıştır. 1980'lerin başında, insan eylemlerinin, etik ve ahlaki muhtemel sonuçlarına adanmış bir forum olan "net.

religion" dâhil olmak üzere, pek çok özel ilgi alanına ait tartışma grupları bulunabiliyordu (Ciolek 2004).

Ağı başlangıçta planlandığı gibi araştırma alanı olarak değil de sosyal bir saha olarak kullanmak yeni zorluklar ve geniş çaplı bir trafik meydana getirmiştir. 1980'lerin ortasında paylaşım grubu trafiği ve çevrim içi sohbet alanının kullanımındaki ihtilaflar, alternatif için "alt", bilgisayarlar için "comp" ve hobiyle ilişkili gruplar için "rec" gibi sistem kategorilerinin oluşmasını sağlamıştır. Yahudi ve Hristiyan üyeler arasında net.religion grubunda gerçekleşen tartışmalar, belli bir dine özgü ilk cemaat olan "net.religion.jewish"in oluşmasıyla sonuçlanmıştır (Helland 2007). Bu, daha fazla kullanıcının internette, Bülten Tahtası Sistemi (BBS), kurgu temelli çok kullanıcılı boyutlar (MUD) ve çok kullanıcılı nesne yönelimli (MOO) forumlara ve farklı yazılım türleri aracılığıyla başkalarıyla "konuşmayı" sağlayan İnternet Aktarmalı Sohbet (IRC) odalarına erişimini sağlamıştır.

Bu çevrim içi forumlar, üyelerinden devamlı destek topladıkları için cemaat kimliği kazanmıştır. Bu grupların kolektif doğası, ortak fikirleri paylaşmak ve düzen sağlamak için, "netiquette" kuralları (internetteki görgü kuralları) gibi üyeler tarafından icat edilen sembolizm sistemleri ve metinsel önem ile göze çarpmaktadır (Reid 1995). Davranışların bu şekilde standartlaşması ve üyelerin duygusal yatırımı sayesinde bilgisayar-destekli sosyal ağlar cemaatler olarak tanımlanmaya başlamıştır. 1980'lerin sonunda, ARPANET'in popüler basın hesapları ve diğer çevrim içi forumların sosyal faaliyetleri "İnternet temelli 'sanal cemaatler'" olarak adlandırılmaya başlanmıştır (Ceruzzi 1998: 298). 1990'lar süresince daha fazla insan ağ vasıtasıyla çevrim içi ortama taşındıkça ve sosyal etkileşimleri deneyimledikçe bu çevrim içi cemaatlere artan bir ilgi oluşmuştur. Çevrim içi cemaatler, insanların belli bir konu veya amaç etrafında, belli düzeyde konuya/amaca

ve birbirlerine bağlı olarak, teknoloji aracılığıyla toplanmalarını temsil etmekteydi.

Çevrim içi dinî cemaatler 1980'ler boyunca gelişme göstermiştir. Lochead'in Hristiyan çevrim içi tartışma gruplarının ortaya çıkışı hakkındaki çalışması çevrim içi dinî grupların, "elektronik iletişim için seçtikleri hizmetten bağımsız bir şekilde mevcut olan bir cemaat olarak kimlik duygusu" oluşturmaya başladığını keşfetmiştir (1997: 53). Ekümenik Hristiyan e-posta listesi (www.ecunet.org) olan Ecunet, H-Judaic (www.h-net.org/~judaic/), ve BuddhaNet (www.buddhanet.net) gibi gruplar çevrim içi ortamda dinî sohbet grupları oluşturmak için farklı platformlar kullanmışlardır. 1990'ların ortasında, siber kiliseler ve siber tapınaklar çevrim içi ibadet tecrübesi sunan web siteleri olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Örneğin, İlk Siber-alan Kilisesi [First Church of Cyberspace] on yıldan fazla süredir yeni bir çevrim içi inanç cemaati biçimi yaratmak için interneti sonuna kadar kullanmaya yönelerek, haftalık hizmetlerini IRC aracılığıyla yürütmektedir. Siberkilisenin kurucusu Charles Hendorson'ın öne sürdüğü gibi internet, "insanların birbirleriyle ve Tanrı ile ilişki kurmalarının yanı sıra inançlarını pratik ettikleri" yeni yolları salık veren Protestan Reformu'nun gücüne sahiptir (1997: yayıncı yok). Çok kullanıcılı sanal gerçeklik ortamlarında çevrim içi dua halkaları hakkında yapılan erken bir çalışma, "sanal dünyadaki bir dua halkasının geleneksel kilise hizmetindeki gibi aynı şekil dinî tecrübe sağlayamayabileceğini ancak onun temel bazı temel özelliklerini -her ne kadar alışılmışın dışında bir şekilde olsa da- şüphesiz yeniden üretebileceğini" göstermiştir (Schroeder, Heather ve Lee 1998).

Her ne kadar internet, ortak arzuları ve bağları paylaşan insanlar için sosyal bir alan ve buluşma noktası olarak hizmet etmeyi sürdürse de çevrim içi cemaati oluşturan şeyin neliği, hararetli bir tartışma konusu olmaktadır. İnterneti erken

dönemde benimsemiş ve savunmuş olan Rheingold, "sanal cemaat" terimini icat etmiştir. Sanal cemaat, bilgisayar bağlantısıyla sürdürülen ilişkileri oluşturan, geliştiren ve onlara yatırım yapan insan gruplarına veya: "Yeterli sayıda insanın, yeterli derecede insani hislerle, yeterince uzun kamusal tartışmalarda bulunarak siber alanda kişisel ilişkiler ağları oluşturmak için internette gerçekleştirdikleri sosyal toplanmalara" (1993:5) işaret etmektedir.

Bu tanım, çevrim içi cemaatlerin sadece sürekli sohbetin olduğu veya çevrim içi üyeliğin arttığı yerlerden oluşmadığını, aynı zamanda üyelerin gruba duygusal olarak yatırım yapmaya hazır oldukları yerler olduğunun altını çizmektedir. 1990'larda çevrim içi ortamdaki cemaatler, "insanların hâlâ yüz yüze görüştükleri sosyal alanlar olarak da tanımlandı, ancak hem 'görüşmenin' hem de 'yüzün' yeni tanımları altında... Sanal cemaatler fiziksel olarak ayrı insanları bir araya getiren ortak inanç ve pratiklerin toplamı için geçiş noktalarıdır" (Stone, 1991:19). Bu anlayış, hem ideolojik hem de uzamsal olarak ortak bağlantı mekânı fikrini vurgulamıştır. İşin özü, çevrim içi ortamdaki cemaat açısından etkileşimin alanı değişmiş olsa da sosyal alış-verişin temel eyleminin değişmediği anlayışıdır. Bilgisayar ağları sosyal ilişkileri sürdürmek için giderek önemli bir araç olarak kabul edildikçe, internetin bu şekilde kullanılması cemaate dair kavramları etkilemeye başlamıştır. Bir cemaat sosyoloğu olan Wellman'ın öne sürdüğü gibi:

> Bir bilgisayar ağı insanları birbirine bağladığında o artık sosyal bir ağdır. Tıpkı bir bilgisayar ağının bir dizi kabloyla bağlanan bir dizi makine olması gibi sosyal ağ da bir dizi insanın (veya kurum ya da diğer sosyal ağlar) bir dizi sosyal anlamlı ilişkiyle bağlantılı olmasıdır. (1997:179)

Bireyler çevrim içi bir gruba farklı seviyelerde değer ve bağlılık gösterebilmektedirler (Blanchard ve Markus 2004) ancak buna rağmen çoğunlukla çevrim içi grupta kıymet verdikleri deneyimlerin bir parçası olarak benzer işaretleri ve davranışları sergilemektedirler (Kollock ve Smith 1994). Bunlara, paylaşılan ortak sınırlar ve semboller dâhil olmak üzere (Kollock ve Smith 1994), destek verip destek almak (Boshier 1990), diğer üyelerle duygusal bağlantının farkına varmak (Baym 1995) ve ortak bir kültür veya kimlik (Van Dijk 1999) dâhil edilebilir. Son otuz yılda, *Second Life* ya da *World of Warcraft* gibi sanal dünya ortamlarından, vlog ve Godcasting (dinî yayın) siteleri aracılığıyla oluşturulan sohbet cemaatlerine ve Facebook, Instagram ve Whatsapp gibi sitelerde yer alan sosyal ağlara kadar pek çok yeni cemaat tarzı çevrim içi ortamda ortaya çıkmıştır. Bu yeni bir araya gelme biçimleri cemaatin çevrim içi kullanıcılar tarafından nasıl oluşturulduğuna, doğrulandığına, değerlendirildiğine ve meşrulaştırıldığına ilişkin soruları harekete geçirmeye devam etmektedir. Bu meselelerin özünde, ağ bağlantılı bilgiye dayalı bir toplumda başkalarıyla bir ilişkide ya da cemaatte olmanın ne anlama geldiğine dair sorgulama vardır.

Ağ-Bağlantılı Bir Toplumda Cemaati Anlamak

Çevrim içi gruplara katılımla birlikte, üyelerin çevrim dışı dinî cemaatleri algılama biçimlerinin nasıl etkilendiğine yönelik artan bir ilgi oluşmaktadır. Araştırmacılar çevrim içi cemaatlerde yer almanın, üyelerin bir inanç cemaatinin parçası olmanın ne anlama geldiğine yönelik anlayışlarını nasıl şekillendirebileceğini ve çevrim dışı cemaatin nasıl yaşanmasına dair beklentileri değiştirebileceğini keşfetmiştir. Bu araştırma, çevrim içi grupların çoğunlukla geleneksel dinî kurumlardan oldukça farklı işlev göstermesi sebebiyle, ağ bağlantılı bir toplumda dinî cemaatin doğası hakkındaki söylemi

dönüştürmüştür. Bunlar, sıkı sıkıya bağlı sosyal yapılar olarak faaliyet göstermektense değişen düzeylerde dinî mensubiyet ve bağlılık içeren gevşek sosyal ağlar olarak işlev göstermektedir. Ağ bağlantılı cemaat kavramı, bu yeni cemaat anlayışını ve yapısını çevrim içi ve çevrim dışı bağlamında tanımlamak için yeni bir yol olarak ortaya çıkmıştır.

1990'ların ortasından itibaren araştırmacılar, çevrim içi cemaatlerin içinde işleyen kendine has sosyal örüntüler fark etmişlerdir. Bireyler giderek çoklu sosyal alan ve gruplar arasında yaşamakta, farklı sosyal bağlamlar arasında bağlantı ağları oluşturan ve kişiselleştirilmiş bir ilişkiler ağıyla sonuçlanan ağ bağlantılı bir cemaat anlayışı yaratmaktadır. Benzer şekilde, çevrim içi dinî gruplarda bulunan sosyal yapılar ve etkileşimler çağdaş dinî organizasyonların nasıl fonksiyon göstereceğine dair yeni bir anlayış gerektirmektedir. Çevrim içi dinî cemaat çalışmaları çevrim içi toplumsal kültürdeki bulanık sınırları betimleyerek uçsuz bucaksız bir alan içinde sınırlar yaratmaya teşebbüs etmekte ve toplumsal pratikleri dönüştürmektedir (Baym 1995). Bu çevrim içi grupları tanımlamak için bir çerçeve ararken, araştırmacılar bilgisayar ağlarının sosyal ağ olarak benzersiz bir şekilde nasıl işlev görebileceğinden bahsetmeye başlamışlardır (Wellman 1988). İnternet, Batı toplumunda ortaya çıkan yeni sosyalleşme örüntüleri için bir metafor hâline gelmiştir. Bu sosyalleşme, ihtiyaçlara ya da ailevi bağlara dayanan coğrafi ve statik ilişkilerden, ortak ilgi ve tercihlere dayalı gevşek, dinamik ağlara geçişi yansıtmaktadır. Araştırmacılar interneti gündelik yaşama "içkin" bir şey olarak vurgulamaya devam ettikçe çevrim içi cemaat çalışmaları, toplumsal değişime ve çağdaş toplumda cemaat anlayışındaki değişime daha fazla dikkat çekmektedir (Wellman ve Haythornwaite 2002). Gerçekten de cemaate bir ağ olarak yaklaşmanın, çevrim içi cemaat çalışmaları içinde hâkim yaklaşım hâline geldiği söylenebilir.

Bu, kısmen 1960'larda ve 1970'lerde sosyolojide cemaatlerin özünde mekânsal değil sosyal yapılar olduğu inancı altında ortaya çıkan sosyal ağ analizi ışığında bilgisayar destekli sistemlerin sosyal ağ olarak nasıl işlev gördüğünü gösteren çalışmalara bağlıdır. Cemaate dair bu yaklaşım, "cemaatin şahsileştirilmesine" yönelik eğilimleri ele almayı amaçlamaktadır. Kent sosyolojisi çalışmaları, büyük ölçekli toplumsal fenomenleri görmezden gelerek mahallelere ve diğer küçük-ölçekli cemaatlere odaklanmaya yöneldi (Wellman ve Leighton 1979). Ancak modern kent sakinlerinin tek bir mahalle grubu yerine birkaç grupla ilişki kurduğu ortaya çıkmıştır. Gruplar arasındaki bu bağlar, sosyal bağları güç ve yoğunluk açısından farklılaşan bireylerden ağ oluşturmaktadır. İş veya aile ağları gibi bazı ağlar, genel amaçlara dayanırken diğerleri ise acil hizmetler ya da özel ilgi kulüpleri gibi özel yardım rolleri için hizmet etmektedir. Sosyal ağ analizinde, bir dizi düğüm tanımlanır ve aralarındaki bağlar düğümlerin nasıl bağlantılı olduğunu belirlemek için haritalandırılır. Ortaya çıkan harita veya ağ, farklı düğümlerin (bir birey ya da grubun) sosyal yapısını ve ilişki örüntülerini temsil etmektedir. (Welmann, 1997). Bu analizde grupları aşan toplumsal ilişkiler belirlenir ve bu ilişkiler sosyal yapının altında yatan örüntüleri betimlemek için kullanılır. Analistler, ağların ve üyelerinin dağılımını, merkezîliğini ve rollerini belirleme çabalarında ağları, "ego-merkezli" (kişisel) veya bütüncül ağlar (verili bir nüfus) olarak araştırmaktadırlar.

Bilgisayar ağları, sıkı sıkıya bağlı örgütsel bilgi ağlarından, gündelik konularda yapılan serbest e-posta alışverişine birçok sosyal ağı desteklemektedir. Ancak bilgi teknolojisinin iş ve sosyal pratik kavramlarını genişletmesine ve yeniden tanımlamasına karşın, Wellman bunun teknoloji ile kolaylaşan sosyal ilişkilerin doğasını değiştirmediğini savunmaktadır, zira çevrim içi ortamdaki bağlar, bireylerin düzensiz, özelleşmiş

ve güç bakımından değişken olan çevrim dışı bağlarını yansıtmaktadır (Wellman 1998). Ağa dayalı bir cemaat görüşü, çevrim içi etkileşim örüntülerini incelemek ve esnek ilişkilere dayalı bir toplum ve cemaat anlayışı içinde cemaatin ilişkilerinin gelişimini tanımlamak için kullanışlı bir yaklaşım sunmaktadır. Bugün özellikle Batılı kent sosyolojisinde coğrafi, etnik ya da kültürel olarak belirlenmiş ilişkiler cemaat imajıyla nadiren ilgili görülmektedir. Teknoloji, ilişkilere aracılık edip onları devam ettirdikçe, coğrafi ayrım sosyal ağın dışında kalmak için artık bir etken olmamaktadır. Uçak ve telefon gibi teknolojiler yüz yüze iletişimi sınırlı olan bireyler arasında sosyal bağlantıyı mümkün kılarken televizyon ve bilgisayar gibi diğerleri de küresel çapta bilgiye erişimi sağlayarak engelleri yıkmaktadır. Artık aksine, fiziksel olarak yakın temas içinde yaşayan bireylerin sosyal olarak ayrı olmaları yaygınlaşmıştır. Massey (1994), bunu aynı sokakta ya da coğrafyada yaşayan insanların ayrı cemaatlerde yaşayabileceğini keşfederek göstermiştir.

Dinî cemaatlere sosyal bir ağ olarak yaklaşmak internet çalışmalarıyla sınırlı değildir. Örneğin, Ammerman'ın cemaatler hakkındaki çalışması, cemaati açıkça "bir ağ gibi işleyen" (1997: 346) bir çerçeveye oturtmuş ve "modern yaşamın toplumsal sistemlerini anlamanın bireyin ilişkiler ağıyla başlaması gerektiğini" ve bu nedenle cemaatlere bir topluluğun sosyal ağının bir parçası olarak yaklaşılması gerektiğini ileri sürmüştür (s. 352). Ağ metaforunun çağdaş ilişki örüntülerinin daha doğru bir betimlemesini sağladığı da öne sürülmüştür ve dolayısıyla dinî cemaatlerin sosyolojik olarak araştırılması için kullanışlı olduğu kanıtlanmıştır (Campbell 2004). Gerçekten de Rainie ve Wellman (2012) ağın, 21. yüzyılın sosyal işletim sistemi olduğunu, çalışma, sosyalleşme ve kimlik oluşturma yollarımızın sıkı sosyal bağlara ve sınırlı ilişkilere dayanmak yerine çeşitli ilişki ağları aracılığıyla

oluştuğunu savunmaktadırlar. Bu sebeple, "ağ bağlantılı cemaat" hem çevrim içi hem de çevrim dışı cemaatin işlevini tanımlamak için bir kelime dağarcığı sunmaktadır. Tek, statik bir dinî cemaatte yaşamak yerine, çevrim içi dinî cemaat çalışmaları, çağdaş toplumdaki birçok insanın yeni ortaya çıkan, derinlikleri değişen ve oldukça kişiselleştirilmiş çok sayıda dinî ağ arasında yaşadığını göstermektedir.

Çevrim İçi Alanda Dinî Cemaatler

1990'larda akademisyenler, insanların çevrim içi ortamda bir araya gelmek için kullandıkları teknolojilere ve yöntemlere ve bu gruplarda öne çıkan tartışma ve pratik türlerine ciddi bir ilgi göstermeye başlamışlardır. Hojsgaard ve Warburg (2005), din ve internete ilişkin akademik çalışmanın gelişimini üç araştırma dalgası açısından tanımlamaktadırlar: betimleyici, eleştirel ve teorik. Lövheim ve Campbell (2017), buna dördüncü bir araştırma dalgası ekleyerek cemaatin bir çevrim içi-çevrim dışı deneyimi hâline geldiğini ve giderek daha fazla tanındığının altını çizmektedirler. Bu ilerleyiş, araştırma sorularının ve yöntemlerinin hem çevrim içi din çalışmaları hem de internet çalışmalarının daha geniş gelişimi içinde nasıl olgunlaştığını ortaya koymaktadır.

Birinci dalga: çevrim içi cemaatin oluşumunu belgelemek ve betimlemek

Çevrim içi din araştırmacıları, çevrim içi yaşam pratiklerini ve çevrim içi kültürün bulanıklaşan sınırlarını tanımlamaya çalışırken, başlangıçta internete hayranlıkla yaklaşmışlardır. Akademisyenler çevrim içi ortamda beliren sosyal pratikleri ve grupları detaylıca tanımlamaya giriştikçe, çevrim içi din çalışmaları, bilgisayar-aracılı iletişim (CMC) araştırmalarıyla benzerlik göstermiştir. Araştırmacılar, çevrim içi bir tartışma forumunun "sanal cemaat" olarak nasıl kavramsallaştırılabileceğine

ilişkin ilk önemli çalışmayı sunan Rheingold (1993) ile başlayarak, çevrim içi hayatın cemaat bağlamında nasıl çerçevelenebileceğini araştırmışlardır. Birçok erken internet araştırmasında bir yenilik hissi bulunmaktaydı ve araştırmacılar bazen internetin toplum üzerindeki etkisine ilişkin yanıltıcı veya ütopik-distopik söylemlere yakalanmışlardır. 1990'ların ortalarında ve sonrasında, ortaya çıkan bu çevrim içi cemaatleri betimlemeye çalışan çok sayıda vaka çalışması yapılmıştır (Baym 1995; Reid 1995). İnternet kültürünün ilk araştırmacılarının çoğu, çevrim içi ortamda neler olup bittiği, toplumsal kümelenmelerin cemaatler olarak nasıl görülebileceği ve çevrim içi yaşamın bireysel ve grup kimlikleri üzerindeki etkileri gibi konulara odaklanmışlardır. Benzer şekilde din araştırmalarındaki akademisyenler de çevrim içi dinî cemaatin yükselişini tam olarak konumlandırmaya, kavramsallaştırmaya ve açıklamaya çalışmışlardır.

Bu ilk çalışmaların çoğu oldukça betimleyiciydi ve belirli çevrim içi cemaatlerin derinlemesine bir tasvirini sunmak için etnografik yaklaşımlar kullanmıştı. Örneğin, Howard (2000), köktenci web sitelerinin belirli bir dizi konu veya paylaşılan dinî inançlar etrafında ortak bir ses oluşturan çevrim içi sohbetleri nasıl kolaylaştırdığını ve böylece yerel bir cemaat oluşturduğunu göstermiştir. Benim erken dönem çalışmalarım, çevrim içi Karizmatik-Pentekostal bir cemaatin geleneksel dinî yapıları çevrim içi ortama taşırken, dünyanın dört bir yanındaki inananlarla etkileşimler yoluyla katılımcıların küresel Hristiyan cemaatine ilişkin algılarını genişletmeleri sebebiyle, nasıl "vücuda gelmemiş cemaat" olarak tanımlanabileceğini keşfetti (Campbell 2003).

Bu çalışmalarda, çevrim içi bir foruma cemaat olarak atıfta bulunmakla ilgili gerilimler ortaya çıkmıştır. Çevrim içi İslam'ın farklı ifadeleri üzerine yapılan araştırmalar (Bunt 2000; Lawrence 2002), çevrim içi grupların sıklıkla küresel

dinî yapılarını İslam'daki ortak metaforları kullanarak güçlendirmeye çalıştığını göstermiştir. Örneğin çevrim içi İslami pratiklere "sanal *ümmet*" olarak işaret ederek çevrim içi pratiklerle çevrim dışı dinî cemaat arasında bağlantı sağlanmaktadır. Herring'in bir Hristiyan paylaşım grubuyla ilgili çalışması (2005), kendini dinî bir cemaat olarak tanımlamanın, kişinin çevrim içi pratiklerini ve varlığını meşrulaştırmak için teolojik çerçeveyi kullanmanın önemli olduğu anlamına geldiğini bulmuştur. Diğer akademisyenler, internetin özellikle diasporada yaşayan dindar kişiler için dinî mekânlar ve cemaatlerle yeniden bağlantı kurmaları için bir alan sağladığını savunmuşlardır (Taylor 2003). Bu sebeple internet, dinî cemaat üyelerinin dini hayatlarına yeniden bağlanmalarını sağlamakta ve onu canlandırmaları için çok önemli, kişiselleştirilmiş bir bağlantı noktası hâline gelmektedir. Genel olarak bu ilk çalışmalar, ya tek bir cemaatin ayrıntılı bir analizini sağlayarak ya da çevrim içi dinî cemaatin belli bir dinî gelenekle ilişkili olarak nasıl ortaya çıktığını dikkate alarak belli dinî çevrim içi cemaatlerin betimleyici bir analizini sunmaktadır. Bu çalışmalar, çevrim içi ortamda ortaya çıkan dinî cemaat ifadelerinin çeşitliliğini belirlemeye yardımcı olmuş ve çevrim içi pratiklerin çevrim dışı bir inanç geleneğinin çevrim içi bir versiyonunu nasıl oluşturabileceğini yansıtmışlardır.

İkinci dalga: çevrim içi cemaat yaşamının etkilerine yönelik eleştirel analiz

1990'ların sonlarında, çevrim içi cemaat sorunu üzerine yapılan araştırmalar, bu fenomeni betimlemekten daha çok tanımlamaya yönelmiştir. İnternetin dönüştürücü doğasıyla ilgili yanılgılar azalmaya başladığında ve internetin toplum üzerindeki olumlu ve olumsuz etkileri hakkında daha gerçekçi bir bakış açısı ortaya çıktığında, araştırmalar eleştirel analiz biçimlerine doğru ilerlemiştir. Örneğin *Sibertoplum*

koleksiyonlarında Jones, başlangıçtaki "bilgisayar aracılı cemaati nasıl inceleriz?" (1995: 11) sorusundan çevrim içi bir cemaatin ne tür bir "cemaat" olduğu hakkında daha eleştirel bir analiz için çağrıda bulunmaya geçmiştir (1998). Çevrim içi cemaatin genel cemaat tanımlarını bilgi toplumu içinde nasıl yeniden şekillendirebileceğine odaklanılmıştır. Bu, farklı tipolojileri veya çevrim içi cemaat biçimlerini tanımlayan ve karşılaştıran yeni bir araştırma dalgası yaratmıştır. Araştırmacılar, çevrim içi cemaatlerdeki farklı rolleri ve yapıları ortaya çıkararak bu unsurların cemaat üyelerinin cemaate katılma ölçüsünü nasıl etkilediğini analiz etmeye başlamıştır. Araştırmacılar, çevrim içi cemaate üye olanların genellikle bu gruplardaki yaşanmış deneyimlerinin bir parçası olarak benzer özellikleri veya değerli nitelikleri belirttiklerini ifade edince araştırmalar arasındaki benzerlikler ortaya çıkmıştır (Kollock ve Smith 1994). Bu çalışmalar aynı zamanda çevrim içi ve çevrim dışı cemaat örüntüleri ve davranışları arasındaki doğrudan bağlantıların araştırılmasına da yol açmıştır. Araştırmalar, daha önce tahmin edilenleri göstermeye başlamaştır: çevrim içi cemaatler "belirli bir yere veya zamana bağlı değildir ancak yine de sosyal, kültürel ve zihinsel gerçeklikte genelden özel ilgi alanlarına veya faaliyetlere kadar uzanan ortak ilgi alanlarına hizmet etmeleri" bakımından benzersizdir (Van Dijk 1999: 40).

Çevrim içi dinî cemaat üzerine çalışan kişiler üyelerin pratikleriyle ilgili daha ayrıntılı sorular sormaya da yönelmişlerdir. Bu, çevrim içi cemaat üyelerinin geleneksel cemaat anlayışının çevrim içi katılımları yoluyla nasıl dönüştüğünü araştırmak anlamına geliyordu. Bu araştırma hattının öncüsü, İslam'da yeni müfessirler cemaatinin yükselişe geçişiyle ilgili olan Anderson'a ait çalışmadır (1999). Anderson "Kreole" öncüleri, aktivist müfessirler ve "resmî" müfessirler olmak üzere üçlü bir tasnif yapmış ve internetin geleneksel yapıların

dışında yeni dinî kimliklerin nasıl önünü açtığını açıklamıştır. Bu nedenle çevrim içi cemaat potansiyel olarak geleneksel dinî yapılara meydan okuyan yeni bir otorite kaynağı olarak görülebilir. Kim'in Budist tartışma bültenleri hakkındaki çalışması (2005), çağdaş dinî kuruluşların -yorumlayıcı, etkileşimli, bütünleştirici ve araçsal cemaatler olarak- çeşitli işlevlerine dikkat çekerek çevrim içi ortamdaki dinî çalışmanın, çağdaş dinî cemaatlerin ve kurumların genel anlamda değişen doğası hakkında hayati bilgiler sağlayabileceği gerçeğini göstermektedir. Bu sonuca, çevrim içi dinî cemaatlerin doğası gereği çevrim dışı dinî kurumlara ve ilişkilere bağlı olduğunu keşfeden birkaç çalışma da aynı şekilde ulaşmıştır (Young 2004; Campbell 2005). Çevrim içi dinî cemaat üyeleri, geleneksel dinî ritüelleri bilinçli olarak çevrim içi bağlamlara aktarıyor gibi görünmekteydi - her ne kadar bu pratiklerin çevrim içi olabilmesi için bir şekilde değiştirilmesi gerekse de.

Çevrim dışı alanda dini eda edenlerin ve kurumların, internet temelli cemaatin bir şekilde sahte, yetersiz, aldatıcı olduğundan veya kilise sıralarından ve yüz yüze cemaatten uzaklaştırmak için potansiyel olarak baştan çıkarıcı gücü barındırmalarından çoğu zaman korktukları bir gerçektir. Bununla birlikte bu araştırmalar, çoğu kişi için çevrim içi dinî cemaatin, bir ikame olmaktan ziyade çevrim dışı ilişkileri ve iletişimi benzersiz ve yeni yollarla genişletmek için bir destek olduğunu göstermiştir (Campbell 2004). İkinci dalga çalışmaları, çevrim içi cemaate dâhil olmak için üyelerin pratikleri ve motivasyonlarının barındırdığı niteliklerin, cemaat kavramını bir bütün olarak anlamada nasıl daha büyük değişimlere işaret ettiğinin altını çizerek "cemaat sorununa" odaklanmıştır. Bu çalışmalar, çevrim içi dinî cemaatin karakteristiklerini tanımlamada önemli kavrayışlar sunmuş ve cemaat kavramlarının yeniden tanımlanmasına yol açabilecek çevrim içi ortamdaki benzersiz rollerin ve pratik biçimlerinin altını çizmiştir.

Üçüncü dalga: ağa bağlı toplumda cemaatin çevrim içi-çevirimdışı ilişkisine teorik dönüş

İkinci dalganın ardından çevrim içi cemaat çalışmaları daha teorik ve yorumlayıcı bir bakış açısına doğru yönelmiştir. İnternet araştırmacıları, internetin daha geniş sosyal alandaki eğilimleri nasıl etkilediğini ve yansıttığını değerlendirmek için yeni medyadaki daha kapsamlı sosyal sermaye, kurumsal kimlik ve etkileşim teorilerini araç olarak kullanmıştır. Cemaat sorunu hakkındaki bilgisayar aracılı iletişim (CMC) araştırmaları, çevrim içi cemaatteki vaziyetin çevrim dışı cemaate dair neyi yansıttığını ya da resmettiğini ve çevrim dışı cemaat örüntülerinin ve söylemlerinin çevrim içi kullanım ve inançları nasıl belirlediğini yakından incelemiştir. Bu çalışmalar sürekli olarak, internet kullanıcılarının çevrim içi ve çevrim dışı alandaki sosyal hayatlarını ayrı ve birbiriyle bağlantısı olmayan alanlar olarak görmektense bu alanları kavramsal ve pratik olarak birbiriyle ilişkilendirdiklerini göstermektedir (Wellman ve Haythornwaite 2002; Wellman 2004). Toplumsal katılım açısından çevrim içi ve çevrim dışı arasındaki ilişkinin keşfedilmesi, çevrim içi dinî cemaat çalışmalarında tekrar kendini göstermiştir. Araştırmalar, üyelerin belli ilişkisel ihtiyaçlarını karşılamak için sıklıkla bir çevrim içi cemaate katıldığını ve oraya dâhil olduklarını göstermiştir. Ancak bu katılım, dindar üyelerin yüz yüze etkileşim ve ortak somutlaşmış bir ibadet deneyimi arzusunu tam olarak karşılamamaktadır (Campbell 2005). Bu sebeple çevrim içi dinî aktiviteler bireyin dinî katılımının yalnızca bir kısmını temsil etmektedir.

Çevrim içi ve çevrim dışı katılımı karşılaştıran araştırmalar çevrim içi dinî cemaatlerin şartlarını ve işlevlerini yorumlamak için teorik çerçeve geliştirecek bir temel oluşturmuşlardır. Teknolojinin toplumsal olarak şekillenişi yaklaşımı ve evcilleştirme gibi teoriler (Silverstone, Hirsch, ve Morley 1992), dinî ve toplumsal değerlerin teknolojiye karşı nasıl farklı dinî tepkiler

geliştirdiğine dair araştırmalara fırsat sağlamıştır (Zimmerman-Umble 1992). Örneğin, Barzilai-Nahon ve Barzilai (2005) köktenci cemaatlerde internet kullanan kadınların internet hakkındaki görüşlerinin, dinî liderlerin çevrim içi olmayan çevrim dışına yönelik cemaatle ilgili söylemlerinden etkilendiklerini göstermişlerdir. Çevrim dışı otoritelerin internet hakkındaki olumsuz görüşleri onları, geleneksel toplumsal sosyal sınırları aşmalarına izin veren teknolojiyi kullanmayı meşrulaştırmak için ekonomik ihtiyaçlar bağlamında bir çerçeve çizmeye zorlamıştır. Benzer şekilde, ultra-Ortodoks Yahudilerin "koşer cep telefonu" oluşturmaya yönelik cep telefonuna dair uzlaşılarını inceleyen çalışma, dindar kullanıcıların yeni medya teknolojilerini çerçeveye oturtmak ve yeniden inşa etmek için ortak anlatıları ve inançları nasıl kullandıklarını göstermiştir (Campbell 2007). Bu nedenle teknolojiye yönelik toplumsal şekillendirici yaklaşımlar, çevrim dışı dinî cemaatlerin, kullandıkları medya teknolojisinin yeni biçimlerini nasıl değerlendirip müzakere ettiklerini incelemek için faydalı bir çerçeve sağlamıştır (Campbell 2010). Bu çalışmalar, dinî grupların cemaate dâhil olup grup için fırsatlar sağlayabilmesi ya da bu sınırlar içerisinde kendini ifade etmesi için internet gibi teknolojileri nasıl geliştirebilecekleri hakkında ilginç sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Çevrim içi-çevrim dışı bağlamlarının birbiriyle yakından bağlantılı olduğunu da göstermişlerdir. Çevrim içi dinî cemaat çalışmaları, ağ bağlantılı toplum içindeki daha geniş toplumsal örüntüler ve eğilimlerle ilgili olarak çevrim içi dinî cemaatlerin vaziyetlerini ve pratiklerini açıklayan yorumlayıcı çerçeveleri genişletmeye devam etmiştir.

Dördüncü dalga: çevrim içi ve çevrim dışı alanlar arasındaki gündelik müzakereler

Çevrim içi din araştırmaları için yeni teorik bakış açılarının gelişmesi, bu bakış açılarının uygulanabilecekleri önemli

alanlara dikkat çekmektedir. Üçüncü dalganın çevrim içi ve çevrim dışı bağlamlar arasındaki karmaşık bağlantıları tanımasına dayanarak dördüncü bir araştırma dalgası gelişti (Campbell ve Lövheim, 2011; Lövheim ve Campbell, 2017). Bu dalga, dinî aktörlerin çevrim içi ve çevrim dışı hayatlarının çoklu alanları arasındaki ilişkileri nasıl müzakere ettiğini vurgulamaktadır. Dijital teknolojiler hayatın neredeyse tüm alanlarına nüfuz etmeye devam ettikçe, kullanıcılarının somutlaşmış, maddi dünyalarına entegre olmaktadırlar. Bu, daha önce "çevrim içi" ve "gerçek" olarak ifade edilen, yaşamın iki yüzündeki dinî inançların, pratiklerin ve kimliklerin entegre ve müzakere edilmesinde teknolojinin varoluşsal, ahlaki ve siyasi sonuçlarına kulak verilmesini gerektirmektedir. Sonuç olarak bu, teknolojilerin gündelik hayatta fizikî olarak kullanılmasında farklı sosyal ve kültürel bağlamları göz önünde bulundurmayı ve yine teknoloji kullanımında cinsiyet, sınıf, etnik köken ve hatta jeopolitik gibi yönlerin dikkate alınmasını gerekli kılmaktadır. Bu nedenle dijital din çalışmalarının odağı, eleştirel medya ve iletişim çalışmalarının diğer gelişmekte olan alanlarından gelen teorik ve metodolojik araçları içerecek şekilde genişlemektedir.

Cemaati bu şekilde çevrim içi olarak incelemek, çevrimi çi cemaatlerin ve üyelerinin oluşmasında, devam ettirilmesinde ve tanımlanmasında kimliklerin ve pratiklerin dinamik etkileşimini kabul etmektir. Campbell (2012) "ağ bağlantılı din" kavramını, ağ bağlantılı bir cemaate olanak sağlamak, hikâyeleştirilmiş kimlikleri birleştirmek, otoritedeki değişimleri kabul etmek, ritüellerdeki pratikleri ve çevrim içi olanaklardaki uyarlanmış biçimlerini birleştirmek, çevrim içi ve çevrim dışı bağlamlarının birbirine bağlı ve dolayımlı olduğu çok bölgeli bir gerçekliği kabul etmek de dâhil olmak üzere, çevrim içi dinî pratiklerin ortak karakteristiklerini betimlemek için geliştirmiştir. İnternet bireylerin, mevcut kiliseler ve

mezheplerle uyumlu olabilen ya da onlardan sapabilen kendi din veya dinî kimlik biçimlerini oluşturmalarını kolaylaştıran bir merkez görevi görmektedir. Bunun hem çevrim içi ortamda ortaya çıkan kilise ve cemaat biçimleri hem de geleneksel din anlayışları üzerinde etkileri bulunmaktadır. Hutchings'in çevrim içi kiliseler (2017) ve cemaatler üzerine çalışmaları, çevrim içi kiliselerin yeni insanları Hristiyan inancına çekmede her zaman etkili olmadıklarını, ancak maneviyatlarıyla yeniden bağlantı kuranlar için genellikle güvenli bir sığınak sağladıklarını tespit etmiştir. Aynı zamanda Hutchings, özellikle Protestan kiliselerinin çevrim içi ibadet ve video tabanlı modelleri, kendi topluluk ve cemaat oluşturma stratejilerinin ayrılmaz unsurları hâline getirdiğini keşfetmiştir. Benzer şekilde, Kołodziejska'nın Polonya'daki Roma Katolik forumlarıyla ilgili incelemeleri (2018), kurumsal kilise ile inananlar arasındaki bir iletişim krizinin öncelikle çevrim içi ortamda müzakere edilmekte olduğunu göstermiştir. Bu müzakereye geleneksel kilise çizgisinin dışındaki bireyler ve hatta Katolik akide bilgisiyle cemaatin anlayışına anlamlı katkı sağlayan Katolik olmayanlar veya ateistler de dâhil olarak, birlikte Katolik dinî cemaatini neyin oluşturduğunu yeniden tanımlamaktadırlar. Forumların söylemsel ortamının bu pratik için önemi, Kołodziejska'nın çevrim içi cemaati bir durum değil, bir süreç olarak görmesini sağlamıştır; akışkan sınırlar ve ağlar, çevrim dışı fiziksel cemaatlerin güçlerinin ve rollerinin hem onaylanmasını hem de zayıflamasını sağlar.

Özetle, çevrim içi dinî cemaat çalışmaları geniş kapsamlı sorulardan daha ayrıntılı sorulara doğru ilerlemiştir. Araştırmalar, belirli çevrim içi dinî cemaat çalışmalarıyla yeni çevrim içi sosyal etkileşim biçimlerini tanımlayarak başlamaktadır. Bu, dindar kullanıcıların neden çevrim içi ortamı tercih ettiklerine dair genel sorulara yol açmış, çevrim içi ortamda dinî ifadenin yeni biçimlerinin ve geleneksel dinî cemaatlerin

pratiklerinin çevrim içi olarak nasıl uyarlandığını belgelemeye yardımcı olmuştur. Araştırmacılar daha sonra çevrim içi cemaat tipolojilerini ve çevrim içi ortamdaki ritüelleri haritalandırmaya yönelmişlerdir. Bunun ardından çalışmalar, çevrim dışı dinî cemaatlerin ve yapıların, cemaatin çevrim içi ifadelerini ne ölçüde etkileyebileceğine ilişkin sorulara odaklanmıştır. Günümüzdeki incelemeler bireylerin hem çevrim içi hem de çevrim dışı alanlarda dinî cemaatlerle olan ilişkilerini günlük yaşamın bir parçası olarak müzakere ettiği görüşündedir. Çevrim içi dinî cemaat araştırmaları içindeki kilit bir soru, güç ilişkilerinin çevrim içi olarak nasıl kurulduğu ya da meydan okunduğu ve çevrim dışı dinî cemaatin çevrim içi cemaat hayatının ritüel yanını nasıl izah edeceğidir. Bunlar, 14. ve 15. bölümde bulunan vaka incelemelerinde daha derinlemesine araştırılan sorulardır.

Çevrim İçi Dinî Cemaat Çalışmasında Ortaya Çıkan Temalar

Teknoloji ve insanların teknolojiyi nasıl kullandığı, son otuz yılda hem çevrim içi hem de çevrim dışı cemaat kavramlarını çarpıcı biçimde değiştirmiştir. İnsanların teknoloji pratikleri gelişmeye devam ettikçe cemaat kavramları bu yeni trendlerden ve kullanıcı pratiklerinden etkilenmeye devam etmektedir. Bunlar ayrıca aşağıda belirttiğimiz gibi, dinî kurumların ve grupların çevrim içi ve çevrim dışı cemaat ifadeleriyle nasıl müzakere ettiğine ve bağlantı kurduğuna odaklanan çevrim içi dinî cemaat çalışmaları için yeni odak noktaları sunmaktadır.

Çevrim içi ve çevrim dışı alandaki gizli cemaatler

Geleneksel kiliseler, mezhepler ve dinî kuruluşlar araştırmalar için bariz yerlerdir, ancak dinî cemaatlerle ilgili araştırmalarda dinle ilgisiz ve geleneksel olmayan dinî gruplar

genellikle göz ardı edilmektedir. Örneğin, Smith'in (2013) Amerikalı ateistlerin kolektif kimlik çalışması üzerine yaptığı araştırma, dine ilgisizleri incelemenin marjinal toplumsal ve dinî grupları anlamak için değerli olduğunu vurgulamaktadır. Ateist cemaatler, ateist bakış açılarını bir araya getiren yol gösterici bir doktrin olmadığı için merkezîlikten bir hayli uzaktır. Böylece çevrim içi sosyal ağlar, daha küçük ve yerel grupların çevrim dışı ortamlarda gelişmesine olanak sağlarken daha büyük ateist gruplar arasındaki ortak ideolojik bağları tesis etmek için önemli siteler hâline gelmektedir. Benzer şekilde Etengoff ve Daiute'nin gey erkekler arasındaki çevrim içi cinsel tercihlerini açıklama anlatıları üzerine 2015'teki çalışması, sosyal ağ sitelerinin, eşcinsel erkeklerin bir "aile seçimi" ağı veya biyolojik olmayan ilişkilerden oluşan bir sosyal destek grubu kurma mekanizmaları olarak hayati önem taşıdığını keşfetmiştir. Bu tür bir ağ cemaati oluşturmak biyolojik ailelerinin cinsel azınlıkları desteklediği durumlarda bile önemli bir destek unsuruydu. Her iki çalışma da gizli veya marjinalleştirilmiş dinî cemaatlerin kolektif kimlikler oluşturmak ve hem çevrim içi hem de çevrim dışı ağları desteklemek için teknolojiyi nasıl kullandıklarına işaret ederek, diğer gizli ve hatta ana akım çevrim içi cemaatleri incelemek için önerilen pratikleri aydınlatmaktadır.

Dinî cemaatlerin dijital ortamla çevrim içi-çevrim dışı etkileşimleri

Hem geleneksel hem de geleneksel olmayan dinî cemaatler, çevrim içi ve çevrim dışı yapılarda dinamik ve birbirine bağlı olarak bulunmaktadır. Ancak, çevrim içi cemaatler çevrim dışı cemaatlerden farklı olduklarından dinî kurumların, her iki bağlamda da cemaatlerin özellikle nasıl bir işleyişe sahip oldularını belirtmeleri önemlidir. Campbell ve Vitullo (2016), dijital din araştırmalarının, ilk on yıllarında,

belirli dinî cemaatlere dair nitel anlayış sağlandığına işaret etmektedir. Ancak teknolojiler değiştikçe, yalnızca dinî cemaatlerin değişen teknolojilere nasıl uyum sağlamaya devam ettikleri değil, aynı zamanda bu değişikliklerin yeni cemaatler inşa etmede ve sürdürmede bilfiil alakalı olabileceğini açıklamak için boylamsal çalışmalara artan bir ihtiyaç hâsıl olmuştur. Bu, Abrams, Baker ve Brown'ın (2013) Facebook'taki post-mezhebci Yahudiliği konu edinen çalışmasıyla uyumludur. Bu çalışmada, Ortodoks olmayan Yahudilerin Facebook'u inançlarına dair kavramları yeniden tanımlamak ve gündelik hayatlarına entegre etmek için nasıl kullandıklarını anlamaya çalışan görüşmelere boylamsal bir unsur yerleştirmek için biyografik analiz yaklaşımı kullanılmıştır. Bu yaklaşım yazarların, geleneksel mezhep yapılarıyla iplerini koparmış ancak aynı zamanda inancın erken dönemde ve bazen görmezden gelinen pratiklerini canlandıran yakın zamanda oluşmuş, görünürde yeni bir Yahudiliğin işaretlerini keşfetmelerini sağlamaktadır. Gelecekteki araştırmalar, çevrim içi-çevrim dışı etkileşim yoluyla şekillenen cemaatlerin ortak kurucu doğasını keşfetmeye devam edebilir.

Çevrim içi cemaatin çevrim dışı cemaati ve kurumları şekillendirmesi

"Dijital teknoloji kullanımı, günümüzde kiliselerin en temel örgütsel ve cemaat tarafından yapılandırılmış görevleri yerine getirmesi için neredeyse bir gereklilik hâline geldiğinden" (Campbell 2020: 9) çevrim içi pratiklerin çevrim dışı dinî cemaati nasıl şekillendirdiğini araştırmak gereklidir. Örneğin Golan ve Campbell (2015), Ortodoks Yahudi cemaatlerinin web sitesi ve forum web yöneticileri tarafından oluşturulan özel pratikleri aracılığıyla "sınırlı cemaatler" ile internetin açıklığı arasında ilişki sorununu nasıl ele aldıklarını keşfetmişlerdir. Kontrol, katman oluşturma ve rehberlik stratejileri,

yenilikçiliğe yer açarken grubun yerleşik çıkarlarını ve sınırlarını dikkatle yansıtan çevrim içi cemaatler üretmektedir. Jonveaux'un (2015) çevrim içi/çevrim dışı Katolik manastırlarındaki süreklilik ve süreksizlik araştırması, çevrim içi alanların bazı manastır pratiklerinin altında yatan mantıkları ileriye taşıdığını öne sürmektedir. İnternet, bireylere geleneksel manastır buyrukları arasındaki birbirine bağlılığı ve bağlantıları çağrıştırarak bireylerin, coğrafi temellerini çevrimi çi olarak sembolik bir tanık yeri olarak kullanmalarını sağlayabilir. Jonveaux, manastır dininin pratiklerinde her zaman bir dereceye kadar sanallık unsurları olduğunu savunmaktadır ancak internetin sunduğu yenilik, bir manastırı ziyaret etmenin veya orada ikamet etmenin ne anlama geldiğine dair kavramlar dâhil olmak üzere sanallığı, daha önce sanal olmayan şeylerle ilişkilendirmesidir. Çevrim içi ortamın çevrim dışını etkileyebilmesinin bir diğer yolu, kilisenin gerçek hayattaki cemaat için beklentiler oluşturmasının bir yolu olarak çevrim içi algılar yaratmasıdır. Campbell, Sheldon, Gibson ve Guzman (2020), çok bölgeli Amerikan kilise web sitelerine ve yüz yüze ibadete bakarak; çok bölgeli kiliselerin, yeni gelenlerin kiliselere bizzat katılmadan önce kiliseleri çevrim içi olarak araştırdıklarını kabul ederek, çevrim içi ve çevrim dışı kişiliklerini uyumlu hâle getirdiklerini ve üye toplamanın bir yolu olarak çevrim içi mevcudiyetlerini güçlendirdiklerini gözlemlemiştir.

Özetle, çevrim içi ve çevrim dışı gerçekliğimiz sürekli olarak köprü hâlinde olup, kaynaşıp, sınırları bulanıklaşırken, dinî cemaatler üzerine pek çok yeni ve heyecan verici araştırma yönelimleri gün yüzüne çıkmaya devam etmektedir. Yapay zekâ ve robotiğin yanı sıra çevrim içi ve mobil oyunlardaki gelişmeler, dijital çağda başkalarıyla bağlantı kurma ve ilişkimizi görme şeklimizi değiştirmeye devam etmektedir. Akademisyenler olarak bizler ortaya çıkan bu teknolojilerin başkalarıyla cemaat içinde olmanın yollarını nasıl yeniden

şekillendirdiğini ve bunların önümüzdeki günlerde hem çevrim içi hem de çevrim dışı dinî cemaat anlayışımızı nasıl etkileyebileceğinin ve etkileyeceğinin haritasını çıkarmaya ve keşfetmeye devam etmeliyiz.

Okuma Önerileri

Campbell, H. (2005) *Exploring religious community online*, New York: Peter Lang.

Bu kitap, çevrim içi cemaat kavramını araştırmaya dair ve çevrim içi dinî cemaatin benzersiz özelliklerine dair en kapsamlı bakışı sunmaktadır.

Campbell, H.A. & Evolvi, G. (2020) "Contextualizing current digital religion research on emerging technologies," *Human Behavior & Emerging Tech*, (2), 5-17.

Dijital din araştırmasının, medya teknolojisinin yeni biçimlerini kapsayacak şekilde dindar bireylerin, yetkililerin ve cemaatlerin günlük pratiklerinde nasıl geliştiğine dair bir genel bakış sunmaktadır.

Hutchings, T. (2017) *Creating church online: ritual, community, and new media, London*, New York: Routledge.

Önde gelen çevrim içi kiliselerin vaka çalışmaları, çevrim içi inanç cemaatlerinin hem çevrim içi hem de çevrim dışı dinî otorite ve inancın desteğine dair soruları müzakere etmek için çevrim dışı-çevrim içi etkileşim sorunlarıyla nasıl ilgilendiğini göstermektedir.

Kołodziejska, M. (2018) *Online Catholic communities: community, authority and religious individualization.* London: Routledge.

Bu kitap, çağdaş çevrim içi dinî cemaatlerin oluşumunu, bunlardan çevrim içi olarak ortaya çıkan alternatif otorite yapılarını ve bu yapıların dinî katılımın benzersiz şekilde bireyselleşmesine yol açtığını göstermektedir.

Kaynakça

Abrams, N., Baker, S., & Brown, B.J. (2013) Grassroots religion: Facebook and offline post denominational Judaism, M. Gillespie, D. Eric, J. Herbert, & A. Greenhill (Ed.), *Social Media and Religious Change*, 143-163, Berlin: De Gruyter.

Ammerman, N.T. (1997) *Congregation and community*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Anderson, J. (1999) The internet and Islam's new interpreters, D.F. Eickleman (Ed.), *New media in the Muslim world: the emerging public sphere*, 41-55, Bloomington, IN: Indiana University Press.

Barzilai-Nahon, K. & Barzilai, G. (2005) Cultured technology: internet and religious fundamentalism. *The Information Society*, 21(1), www.indiana.edu/~tisj/21/1/ ab-barzilai.html (Erişim 12 Ekim, 2005).

Baym, N. (1995) The emergence of community in computer-mediated communication, in S. Jones (Ed.), *Cybersociety*, Thousand Oaks, CA: Sage.

Blanchard, A. & Markus, M.L. (2004) The experienced "sense" of a virtual community: characteristics and processes." *ACM. SIGMIS Database*, 35(1), 64-79.

Boshier, R. (1990) Social-psychological factors in electronic networking. *International Journal of Lifelong Education*, *9*(1), 59-75.

Bunt, G. (2000) *Virtually Islamic: computer-mediated communication and cyber Islamic environments*. Lampeter: University of Wales Press.

Campbell, H. (2003) A review of religious computer-mediated communication research, S. Marriage & J. Mitchell (Ed.), *Mediating religion: conversations in media, culture and religion*, 213-228, Edinburgh: T&T Clark/Continuum.

Campbell, H. (2004) Challenges created by online religious networks. *Journal of Media and Religion*, 3(2), 81-99.

Campbell, H. (2005) *Exploring religious community online. We are one in the network*. New York: Peter Lang.

Campbell, H. (2010) *When religion meets new media*, London: Routledge.

Campbell, H. (2012) Understanding the relationship between religion online and offline in a networked society. *Journal of the American Academy of Religion*, 80(1), 64-93.

Campbell, H. (2020) Introduction: studying digital ecclesiology: how churches are being informed by digital media and cultures. *Ecclesial Practices*, 7, 1-10.

Campbell H.A. & Lövheim M (Ed. (2011) Religion and the internet: the online-offline connection (Özel sayı). *Information, Communication & Society*, 14(8).

Campbell, H. A., Sheldon, Z., Gibson, J., & Guzman, G. (2020) Technological and mediated identity in American multisite churches. *Ecclesial Practices*, 7, 11-31.

Campbell, H. A. & Vitullo, A. (2016) Assessing changes in the study of religious communities in digital religion studies. *Church, Communication and Culture*, 1(1), 73-89.

Ceruzzi, P. (1998) *A history of modern computing*, Cambridge, MA: MIT Press.

Ciolek, T. M. (2004) Online religion: the internet and religion. *The Internet Encyclopaedia*, 2, H. Bidgoli (Ed.), 798-811, New York: John Wiley.

Etengoff, C. & Daiute, C. (2015) Online coming-out communications between gay men and their religious family allies: a family of choice and origin perspective. *Journal of GLBT Family Studies*, 11, 278-304.

Golan, O. & Campbell, H.A. (2015) Strategic management of religious websites: the case of Israel's Orthodox communities. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 20, 467-486.

Hafner, K. & Lyon, M. (1996) *Where wizards stay up late: origins of the internet*. New York: Simon & Schuster.

Helland, C. (2007) Diaspora on the electronic frontier: developing virtual connections with sacred homelands. *Journal of Computer Mediated Communication*, 12(3) http:// jcmc.indiana.edu/vol12/issue3/ (Erişim 10 Temmuz 2008).

Henderson, C. (1997) The emerging faith communities of cyberspace. *Computer-Mediated Communication*: www.december.com/cmc/mag/1997/ mar/hend. html (Erişim 15 Mart, 1998).

Herring, D. (2005) Virtual as contextual: a net news theology, L. Dawson & D. Cowan (Ed.), *Religion and cyberspace*, 149-165, London: Routledge.

Hojsgaard, M. & Warburg, M. (2005) Introduction: waves of research, M. Hojsgaard & M. Warburg (Eds.), *Religion and cyberspace*, 1-11, London: Routledge.

Howard, R. G. (2000) Online ethnography of dispensationalist discourse: revealed verses negotiated truth, J.K. Hadden & D.E. Cowan (Ed.), *Religion on the internet: research prospects and promises*, 225-246, New York: JAI Press.

Hutchings, T. (2017) *Creating church online: ritual, community, and new media*. London, New York: Routledge.

Jones, S. (Ed.) (1995) *CyberSociety*, Thousand Oaks, CA: Sage.

Jones, S. (Ed.), (1998) *CyberSociety 2.0*, Thousand Oaks, CA: Sage.

Jonveaux, I. (2015) Virtuality as a religious category? Continuity and discontinuity between online and offline Catholic monasteries. G. Varro (çev.), *Heidelberg Journal for Religions on the Internet*, 8, 28-41.

Kim, M.C. (2005) Online Buddhist community: an alternative organization in the information age, M. Hojsgaard & M. Warburg (Ed.), *Religion and cyberspace*, 138-148, London: Routledge.

Kollock, P. & Smith, M. (1994) Managing the virtual commons: cooperation and conflict in computer communities, S. Herring (Ed.), *Computer-mediated communication: linguistic, social, and cross-cultural perspectives*, Amsterdam: John Benjamins, www. sscnet.ucla.edu/soc/faculty/kollock/papers/vcommons.htm (Erişim 10 Haziran, 2008).

Kołodziejska, M. (2018) *Online Catholic communities: community, authority and religious individualization.* London: Routledge.

Lawrence, B.F. (2002) Allah on-line: the practice of global Islam in the information age, in S. Hoover & L.S. Clark (Eds.), *Practicing religion in the age of media*, 237-253, New York: Columbia University Press.

Lochhead, D. (1997) *Shifting realities: information technology and the church.* Geneva: WCC.

Lövheim, M. & Campbell, H.A. (Eds.) (2017) Considering critical methods and theoretical lenses in digital religion studies (Özel sayı), *New Media & Society*, *19*(1).

Massey, D. (1994) *Space, place and gender.* Minneapolis: University of Minnesota.

Rainie, L. & Wellman, B. (2012) *Networked.The new social operating system*, Cambridge, MA: MIT Press.

Reid, E. (1995) Virtual worlds: culture and imagination, in S. Jones (Ed.), *Cybersociety*, 164-183, Thousand Oaks, CA: Sage.

Rheingold, H. (1993) *The virtual community*, New York: HarperPerennial.

Schroeder, R., Heather, N., & Lee, R.M. (1998) The sacred and the virtual: religion in multi user virtual reality, *Journal of Computer Mediated Communication*, *4*, www.ascusc.org/jcmc/vol4/issue2/schroeder.html#LANGUAGE (Erişim 10 Mayıs 2010).

Silverstone, R., Hirsch, E., & Morley, D. (1992) Information and communication technologies and the moral economy of the household, in R. Silverstone & E. Hirsch (Ed.), *Consuming technologies: media and information in domestic spaces*, 15-29, London: Routledge.

Smith, J.M. (2013) Creating a godless community: the collective identity work of contemporary American atheists. *Journal for the Scientifc Study of Religion*, *52*(1), 80-99.

Stone, A. (1991) Will the real body please stand up? Boundary stories about virtual cultures, M. Benedikt (ed.), *Cyberspace: First steps*, 81-118, Cambridge, MA: MIT Press.

Taylor, J. (2003) Cyber-Buddhism and the changing urban space in Thailand. *Space and Culture*, *6*(3), 292-308.

Van Dijk, J. (1999) *The network society*, Thousand Oaks, CA: Sage.

Wellman, B. (1988) The community question re-evaluated, in M.P. Smith (Ed.), *Power, community and the city*, 81-107, New Brunswick: Transaction Books.

Wellman, B. (1997) An electronic group is virtually a social network, in S. Kiesler (Ed.), *Culture of the internet*, 179-205, Mahwah NJ: Lawrence Erlbaum.

Wellman, B. (2004) Connecting community: on- and off-line. *Contexts*, *3*(4), 22-28.

Wellman, B., & Haythornwaite, C. (2002) The internet in everyday life: an introduction, B. Wellman & C. Haythornwaite (Ed.), *The internet in everyday life*, 3-44, Oxford: Blackwell.

Wellman, B., & Leighton, B. (1979) Networks, neighbourhoods and communities. Approaches to the study of the community question. *Urban Affairs Quarterly*, *14*(3), 363-390.

Young, G. (2004) Reading and praying online: the continuity in religion online and online religion in internet Christianity, L. Dawson & D. Cowan (Ed.), *Religion online: finding faith on the internet*, 93-106, New York: Routledge.

Zimmerman-Umble, D. (1992) The Amish and the telephone: resistance and reconstruction, R. Silverstone & E. Hirsch (Ed.), *Consuming technologies: media and information in domestic spaces*, 183-194, London: Routledge.

6. Otorite

Pauline Hope Cheong
Türkçesi: Derya Eren Cengiz

Otorite, derin bir kavramdır ve tarih boyunca yeni iletişim teknolojilerinde ortaya çıkan gelişmelerle çekişmeli bir ilişki arz eder. Örneğin Marvin (1988), o zamanlar yeni olan ampülün ortaya çıkışının otoritenin doğası ve seçkinler-yığınlar arasındaki değişen etkileşim üzerine tartışmalara nasıl eşlik ettiğini ortaya koymuştur. Meyrowitz (1985), televizyonun etkisi doğrultusunda, farklı insanların bilgi ve sosyal enformasyon üzerinde daha fazla kontrol ve erişim elde etmesinin önünün açıldığını, "bilgi sistemleri birleştiğinde otoritenin zayıfladığını" (s. 63) savunmuştur. Web tabanlı teknolojilerin ortaya çıkmasıyla katılımcı demokraside otoriteye ve onunla ilişkili konulara olan ilgi artmış ve daha büyük kültür ve toplumlarda yaşanan değişimlerle beraber halk aktivizmi de gelişme göstermiştir. Nesnelerin interneti ve yapay zekâ teknolojilerinde bulunan yoğun veri aktarımının gösterdiği gibi, bilgi asimetrileri, mahremiyet ve gözetim konularında ortaya çıkan yeni tartışmalarla bağlantılı, değişen otorite etrafındaki yeni popüler kelimeler (buzz) dinî alan da dâhil olmak üzere teknolojiyi yoğun olarak kullanan toplumlarda kendini göstermiştir (Cheong, a yayınında).

Otoritenin rolü, daha önceki incelemede tartışıldığı gibi (Cheong, 2012), dijital din araştırmalarının erken döneminde

görece daha az ilgi görmüştür. Ancak son yıllarda bu konu antropoloji, teoloji, sosyoloji, gazetecilik, alan çalışmaları, pazarlama ve kamu politikası dâhil olmak üzere din ve iletişim dışındaki alanlarda gerçekleştirilen yayınlarla birlikte akademik faaliyetlerde memnun edici bir artış göstermiştir. Bu doğrultuda bu bölümde, özellikle son yirmi yılda internetin dinî otorite üzerindeki etkisini inceleyen çalışmaların ana gövdesinin tematik bir analizi sunulmaktadır. Bu makale, dijital yaşamla ilgili olarak dinî otoritenin nasıl bir çerçeveye oturduğunu tartışarak bir dizi soru gündeme getirmektedir: "Dinî otorite" nedir? Yeni medyayı araştıran disiplinlerarası çalışan bilim insanları dinî otoriteyi nasıl değerlendirmektedir? Yayınlanan bu eserlerde otorite ve iletişim teknolojilerine ilişkin ne tür genel önermeler yer alır?

Bu incelemede, alan yazının büyük çoğunluğunun en az üç farklı mantıkla işlediği görülmüştür. Birincisi daha çok interneti merkezî olmayan, boş bir alan olarak ele alan erken vurgularda görülmektedir. Dinî otorite biçimlerinin geleneksel inanç doktrinlerini ve genellikle hiyerarşik iletişimdeki yerleşik alanları bozduğu düşünülen dijital teknolojiler tarafından değiştirildiği yaygın bir düşünce şeklidir. İkincisi, öncekine alternatif bir bakış açısı olarak dinî otoriteyi, eski medya ve inanç yapıları arasında konumlandırmaya meyillidir. İnternet, bir dereceye kadar, dinî liderlerin faaliyet gösterdiği kişisel ve örgütsel yapılardaki değişiklikleri hızlandırmış olabilir. Ancak, bazı din adamlarının dijital medyayla olan ilişkilerindeki aktif uzlaşmacı pratikleri, dinî alanda faaliyet gösterme meşruiyetini yeniden kazanmalarını sağlayabilmektedir. Üçüncü yaklaşım, sosyal ağ aracılı olanakları denetim altına almak için, gerilimleri göz önünde tutmakta, otoritede meydana gelen paradoksları vurgulayarak ampirik araştırmaları ve çağdaş çalışmaları birleştirmektedir. Dinî otoritede ortaya çıkan pratikler, en güncel ağ bağlantısı yoluyla kolaylaşmıştır

ve insan-makine iletişimi giderek dolayımlanan çevrelerdeki otorite anlayışımızda bir güncelleme meydana getirmiştir.

Dinî Otorite ve Dolayımlanmış İletişim Üzerine Düşünmek

Otoritenin kendisini tanımlamak, zengin ve çok yönlü doğası göz önüne alındığında, her zaman için tartışmalı ve zorlu olmuştur. Dinî otoriteyi ifade etmek için yaygın olarak çeşitli başlıklar kullanılsa da, dijital medyadaki gelişmeler karşısında dinî otorite, farklı biçim ve ölçeklerde ele alınmıştır. Bunun üzerine dinî otorite durağanlıktan akışkanlığa geniş bir yelpazede kavramsallaştırılmıştır. Weber'in klasik sınıflandırmasında (1947) ifade edildiği gibi, geleneksel ve yasal eylem daha sabit veya insan eyleminin önüne geçen kalıtsal biçimlerden doğar. Kutsal inançlarla meşrulaştırılır ve bu eylemlerin kurala dayalı bir sistemde gerçekleştirilen bir atamayla ya da sabit bir pozisyondan bir üst makama geçişle meşrulaştırıldığı ifade edilmiştir. Bunu takiben, dijital din ifadelerinde çevrim içi Hristiyanlık, Yahudilik ve İslam cemaatleri üzerine yapılan bir araştırma; hiyerarşi, yapı, ideoloji ve metinler dâhil olmak üzere dinî otoritenin farklı katmanlarını ortaya koymuştur (Campbell 2007). Diğer çalışmalar o zamandan beri dinî otoritenin çoklu katmanlarını tartışmıştır ancak Hindu tapınak yönetimi içinde hiyerarşi ve yapı gibi bileşenlerin de nasıl iç içe geçtiğini (Scheifnger 2010), ve bu dört otorite katmanının Alman Hristiyan ve Polonya Katolik internet forumlarında nasıl müzakare edildiğini ve değişken bir şekilde nasıl ifade edildiği (Kołodziejska & Neumaier 2017) gözlemlemiştir.

Otorite, daha gevşek ifadelerle de anlaşılabilir – örneğin karizmatik kişilerin eylemi ve değişimi sağlayan çarpıcı güçlerinin bu güçleri kabul edenler tarafından onlara atfedilmesi. Dışsal doğrulamaya tabi olmayan karizmatik otorite genellikle

ilk uyarımından sonra kaybolur veya geleneksel ya da yasal yapılarda rutinleşir (Weber 1947). Böyle bir bakış açısına göre, dolayımlanmış dinî kültürde otorite, manevi menfaat sahiplerinin gözünde icraya dayalı meşruiyet olarak (Kertcher & Margalit 2016) gevşek bir şekilde tartışılmaktadır. Bunt'a ait (2018) İslami dinî otoritenin kısa süreli olduğuna dair gözlem, "fazlaca bilgi ve fikrin çığ gibi çoğalıp yüklendiği bir ortamda, takipçiler tek bir tweet ile kazanılabilir, kaybedilebilir ya da bir sosyal medya akımıyla gözden düşebilir" (s. 65).

Bununla ilgili olarak otoriteye, otoriteyi açığa çıkaran ve kabul eden iki gerçeklik arasındaki etkileşimde sürdürülen bir şey olarak da yaklaşılabilir:

> Belirli konuşmacılar, dinleyicilerinin yalnızca ilgisini değil aynı zamanda onların itimat, saygı ve güvenini de kontrol eder. Konuşmacı ve dinleyiciler arasında varsayılan, algılanan veya kurumsal olarak atfedilen bir eşitsizlik ya da daha da önemlisi- izleyicilerin durum tam da *öyleymiş* gibi hareket etmesi söz konusudur (Lincoln 1994: 4)

Bu anlamda otorite diyaloğa dayalı ve performatiftir, dini bir topluluğun dikkatini ve güvenini kazanmak, gündelik söylem ve sürekli olarak ortaya konan müelliflik iddialarıyla gerçekleştirilir (Cheong, Hwang, & Brummans 2014; Slama 2017). Dijital bir çağda dinî otorite, yüz yüze ve dolayımlanmış platformlarda gerçekleştirilen dinamik iletişim pratikleri olarak ele alınabilir (Cheong 2017; Cheong, S.H. Huang, & Poon 2011). Sosyal medya algoritmalarının yükselişi göz önüne alındığında, popüler kültürde otoritenin dinî meselelerdeki icra edilmesi değişkenlik göstermektedir ve bu durum üzerine fikir birliği bulunmaktadır (Clark 2011). Dinî pratiklerin verileştirilmesiyle birlikte, papazlar kilise işletim sistemlerinde veri analitiği ve gerçek zamanlı veri entegrasyonundaki

izlenimleri idare ederken daima zorluklarla karşılaşmaktadırlar (Cheong, yayın b'de).

Ayrıca otorite, çeşitli düzeylerde bir dizi tekil veya çoğul biçim alabilir. Örneğin, Müslüman toplumlarda dinî otorite, ortodoksluk ve ortopraksiyi tanımlama konusunda açık yetkinliğe sahip tek bir temsilciyle somutlaşabilir veya diğer yandan Malezya'da (Yusof 2016), Suriye'de ve Irak'ta (Bunt 2018) görüldüğü gibi İslam Devleti tarafından onaylanan gruplara veya kurumlara meşruiyet atfedilmesi yoluyla oluşturulabilir. İnsanların veya grupların aynı anda bir veya daha fazla otorite biçimine sahip olduğu düşünüldüğünde, otorite biçimleri "birçok durumda birlikte hareket ediyormuş gibi" örtüşebilir veya kümelenebilir (Herbst 2003). Bu bağlamda, Horsfeld (2016), belirli bölgelerde "dinî otoritenin yalnızca geçerli olan birkaç farklı biçiminin değil, birden fazla mekânda, katmanda veya iddiada olması muhtemel" olarak anlaşıldığını öne sürmektedir. Dinî otoritede birbiriyle ilişkili değişikliklerin karmaşıklığı medyalaştırma teorisinde de vurgulanmaktadır. Bu teori, ağırlıklı olarak seküler İskandinav ülkelerinde yeni otorite iddialarını destekleyen yapısal koşullar ve kaynaklarla birlikte kurumsallaşmış medya egemenliğinde gözlemlenen dönüşümlere odaklanmaktadır (Hjarvard 2016).

Otoritenin çok boyutlu doğası dikkate alındığında, dinî otoriteyi incelemeye yönelik araştırma metodolojileri; etnografya, mülakatlar, anketler, görsel analiz, vaka çalışmaları, anlatı analizi ve büyük dataları analiz etmek için doğal dil işleme ve metodolojik üçgenleme dâhil olmak üzere nitel, nicel, web tabanlı ve karma yöntemlere kadar çeşitlilik göstermektedir. Bu değişkenlik, otoritenin çokmodlu (multimodal) dünyalardaki geniş kapsamlı tezahürlerini ve dönemsel uygulamalarını gözlemlememizi sağlamaktadır.

Dijital Dinî Otorite Araştırmalarını Haritalama

Bu bölüm, dijital medyanın kronolojik gelişmelerine paralel olan kapsayıcı kavramsal değişimleri tartışırken, bu birleştirici temaların burada kapsam ve ayrıntı açısından zorunlu olarak sınırlı olduğunu kabul etmektedir. Dinî otorite ve dijital yaşam arasındaki ilişkiler yaygın bir şekilde ihtilaflı veya tamamlayıcı olarak nitelendirildiğinden, şu iki mantık altında haritalanmıştır: kopuş, yerinden etme mantığı ve süreklilik, tamamlayıcılık mantığı. İlk bakış açısı, dijital medyanın geleneksel dinî otoriteye zarar verecek şekilde çerçevelendiği, geleneksel kurumların ve liderlerin dinî sembollerin anlamını tanımlama ve belirleme gücünün aşındığını vurgulayan hâkim yaklaşımlara işaret etmektedir. İkincisi, dijital medya bağlantılarını dinî otoriteyi destekleyen bir güç olarak ele almakta, dinî otoritenin pratiklerinin, sembollerinin ve çalışma bağlamlarının yenilikçi temsiler eşliğinde yeniden yapılandırıldığı daha güncel bir düşünceyi içermektedir. Bu iki temanın ötesinde öne çıkan gerilimleri ve paradoksları vurgulayan üçüncü bir meta-teorik perspektif de tartışılmaktadır.

Kopuş ve Yerinden Etme Mantığı

Yaygın mantık, ilk internet araştırma dalgasıyla bağlantılı olarak dinî otoritenin yeni medyanın gelişimiyle aşınmış olduğudur. Kopuş mantığı, dinî otorite ile çevrim içi medya arasındaki ilişkinin çalkantılılık ve/veya bağlantısızlık ile karakterize edildiğini öne süren argümanları içermektedir. Yerinden etme, gücün yerini almak ve bir başkasının yerine eşdeğer bir otorite sağlamak da dâhil olmak üzere görünürdeki değişim veya hareket eylemlerini ifade etmektedir. Dinî otorite ile interneti birbirine bağlayan ana akım anlayış normatiftir ve sanal cemaatler bağlamında ütopik ve distopik düşüncenin gölgesinde kalmaktadır. Çevrim içi din üzerine daha önceki araştırmalar, öncü web tabanlı gelişmelere eşlik eden kutlama

söylemiyle paralel olarak, ana akım ve yeni dinî bağlamlarda dinî otorite hakkında uç iddialarda bulunmuştur. Çalışmalar, internetin manevi etkileşim için ayrı bir alan oluşturduğunu ve yeni dinî bilgi kaynaklarının geleneksel otoritelerin etkisi ve yargılama yetkisi üzerinde aşındırıcı etkileri olduğunu öne sürmüştür. Hâkim mantık interneti, statükoyu bozan, bilgi çeşitliliğini ve sosyal kırılmaları teşvik eden bir şey olarak görerek çevrim dışı dinî otoriteyi daha statik meşrulaştırma modelleriyle ilişkilendirmektedir. Yerinden etme mantığına uygun olarak, yeni web tabanlı otorite biçimleri de öne sürülmüştür.

Yaygın bir görüş, dinî inancın tasarlanma ve pratik etme biçimlerinde değişime uğrayabileceğini vurgulayarak çevrim içi dini heyecan verici bir alternatif olarak öne sürmektedir. Başlangıçta, sanal cemaatler genellikle alternatif manevi sığınaklar olarak görülüyordu. Yeni dinî hareketlerle ilgili ilk çalışmalar, merkezî bir lider veya kurum olmadan işleyen metne ve onun yorumuna dayalı cemaatlere odaklanarak (O'Leary 1996) mevcut kurumsal dinî otoritelerden sıyrılmaya işaret ediyordu. Dinî bir sistemin makul yapısının altını oyabilen dinî bilgiye erişimin genişlemesi sebebiyle yorumcular, arama motorları sayesinde internetin bir kütüphane olarak kullanılmasını teşvik ederek, çevrim içi dinin çevrim içi kutsal metinler, tefsirler, e-ibadet biçimleriyle nasıl anlamlı bir biçimde büyüdüğünü açıklamıştır. İzleyiciler, "tamamen kendi kendine yeten" ve "dışsal belgeden ve bekçiden muaf" görünen web sayfalarının otoritesine bağlı kalıp kendi iradeleriyle dinî rehberler oluşturdukça "teolojinin merkezi" olan kiliseden kayış baş göstermektedir (Soukup 2003).

Çok sayıda yorumcu, kendini dinî rehber ilan edenlerin, dinî söylemi genişletmek için alelade bakış açıları sunarak öğretilerini çevrim içi ortama aktarmalarının ne kadar anlamsız olduğunun da altını çizmiştir. Örneğin, ulemanın otoriter görüşlerini yaymasının başlıca yollarından biri şerhlerdir,

ancak İslamcı düşünürler dolayımlanmış platformları tercih etmişlerdir. Anderson, "kreolleşmeyi"* yansıtan yeni söylem topluluklarının yükselişine dikkat çekmiş ve "internet ile ortaya çıkan şeyin, bu alemlerden yararlanan ve onları alternatif seslerin ve otoritelerin yeni bir toplumsal, kamusal alanında birbirine bağlayan ara insanların, yeni yorumcuların alanı" (1999: 56) olarak savunmuştur. İnternet, bölücü liderlerin ortaya çıkmasına izin vererek, geleneksel otoritelerin meşru öğretileri ve sembolleri tanımlama yetisine meydan okumaya yardımcı olmuştur. Turner (2007), "geleneksel iletişim biçimlerini genişlettikleri, tartışma için yeni fırsatlar açtıkları ve küresel cemaate alternatif görüşler oluşturdukları için, küresel bilgi teknolojileri ve bunlarla ilgili kültürlerin dinî otoritenin geleneksel biçimlerinin altını oyduğunu" belirtmiştir. Turner, "modern küresel medyada dinî otorite iddiasında bulunabilmenin -herkesin imam rolü üstlenebilmesinden mütevellit- demokratikleştirici gücü olduğunu (s. 120) öne sürecek kadar ileri gitmiştir.

Yerine geçme mantığının bir yönü, takipçiler alışılmışın dışında öğretilere ve nefret içerikli bilgilere eriştiğinde yetkililerin statüsünün ve dinî yapının nasıl zayıfladığına işaret etmektedir. Fukamizu (2007), takipçilerin elektronik forumu geleneksel doktrinler hakkında "eleştirel tutumlar" ve şüpheler geliştirerek kullanmasıyla Japon Budist rahiplerin otoritesinin aşındığını öne sürmüştür. Dinî bir hareketin düşüşü, liderlerin çevrim içi ortamdaki yanlış bilgilerle başa çıkmak için isteksiz veya yetersiz donanıma sahip oldukları zaman gerçekleşmektedir. Introvigne (2005), yeni bir Japon dinî hareketinin dinî liderlerinin çevrim içi "bilgi terörü" karşısında büyük ölçüde etkisiz olduklarını ve "saldırılara karşı yasal

* Birden fazla kültürün birleşip yeni bir kültür oluşturması veya var olan kültüre eklenmesi. (Ç.N.)

ve diğer tepkilerde kısmen eksik gönüllüklerinin" bir sonucu olarak bu dinî hareketin, belirli Batı ülkelerindeki üyelerinin neredeyse yarısını kaybettiğini belirtmiştir. Aynı doğrultuda Cowan (2004), anti-kült ve kült karşıtı hareket sitelerindeki propagandanın kopyalanmasının, "otorite kisvesinin" kendine "uzman" diyenlere ya da çevrim içi materyallerin yaratıcılarına bahşedilmesini sağladığını savunmaktadır. Dinî organizasyonlar kendilerinin yanlış tanınmasına karşılık vermek için sınırlı kaynağa sahip olduklarından web, "karşıtı hareketi desteklemektedir" ve şayet (yanlış)bilginin yayılması ana amaçlarıysa, web karşıtlarının davalarına yardımcı olmaktadırlar (s. 266-268).

Dijital medyanın geleneksel dinî otorite için yıkıcı olarak algılandığı yer değiştirme mantığının devamında, çevrim içi forum liderleri ve web yöneticileri yeni otorite figürleri olarak tasvir edilmiştir. Örneğin, Herring (2005), eleştirilere ve tartışmalı kararlara rağmen, çevrim içi bir Hristiyan paylaşım grubundaki etkileşimcilerin, moderatörü genellikle "yöneteci bir otorite" ve manevi danışman olarak kabul ettiğini belirtmiştir. Budist liderlerin otoritesi de "dinî uzmanlar veya 'virtüözler' (Weber'in terimleriyle) olarak kabul edilen web yöneticileri gibi bilginin yayıcısı olan keşişlerin bir tanımı yapılarak ve onların yerini alarak manastıra ait olmayan otoriterler" tarafından yerinden edilmektedir (Taylor 2003: 294). Busch (2011), küresel moderatörler, söylemsel ve yapısal olarak bir Budist forumunu şekilendirirken, "doğal olarak, siteyi kontrol edenlere dinî Ortodoksluğun ve kimliğin sınırlarını belirleme ve dolayısıyla cemaate kimlerin katılabileceğine karar verme yetkisi sağlamaktadır" (s. 1) sonucuna ulaşmıştır.

Dahası internetin, kurumsal dinlerin eski hiyerarşik düzenini değiştirerek yeni çevrim içi hizmetlerle ilişkili olarak yeni aracılar oluşturmaya yardımcı olduğu öngörülmektedir. Scheifnger (2010), puja hizmet uzmanlarının, etnik olmayan

Hintlilerin katılımını engelleyerek, hayvan kurban edilmesini sınırlayarak ve tanrıların fotoğraflarını satarak (tapınak fotoğrafçılığının yasak olduğu yerlerde) tapınak yönetiminin ve rahiplerin otoritesine "kurnaz" bir şekilde meydan okuduğunu savunmuştur. Puja hizmet sağlayıcılarının faaliyetleri, adanmışlardan para alma fırsatlarını azaltarak rahiplerin mali konumlarını da baltalamıştır. Bu, "geleneksel olarak otoriteyi kullananların artık es geçildiği ve konu pujaların çevrim içi ortamda denetlenmesi olduğunda, otoriteyi kullananların bağımsız sağlayıcılar olduğu" sonucuna yol açmıştır (s. 652).

Bu ve diğer çalışmalar topluca, dinî otoriteyi destekleyen kopuş ve yerinden etme mantığının bir dizi dinî inanç ve arka planda nasıl işlediğini vurgulamaktadır. Dinî yorumlar, metinler, kiliseye ait yapılar, web yöneticileri ve çevrim içi moderatörler gibi mevkiler (tümü dinî otoritenin bileşenleri olarak çerçevelenmiştir) yeni ritüel pratiklerini kolaylaştıran ve yeni güç durumlarını destekleyen çevrim içi iletişim ve internetin kaynak erişimini genişletme kapasiteleri aracıyla değişmiştir. İnternet, dinî yönelimli kişiler arasında daha yaygın hâle geldikçe, çevrim dışı dünyadaki bazı dinî liderler tarafından bozucu veya yıkıcı olarak görülen çevrim içi dinî iletişimde sosyal sermayeyi teşvik etmesi bakımından evrensel olmasa da büyük ölçüde olumlu bir kaynak olarak görülmektedir.

Süreklilik ve Tamamlayıcılık Mantığı

İnternetin bir dinî otorite krizine yol açtığı anlayışına meydan okuyan, çevrim içi fenomenlere ve bedensiz geleneklere odaklanmaktan uzaklaşan internet çalışmalarının yörüngesini yansıtan alternatif bakış açıları da bulunmaktadır. Süreklilik mantığı, dinî otorite ile yeni medya arasındaki ilişkinin, bağlantılılık ve ardıllık ile karakterize edildiğini öne sürmekte veya buna yönelik olan argümanları içermektedir. Tamamlayıcılık, otoriteyi oluşturan ve artıran sosyo-teknik gelişmelerin

karşılıklı ilişki eylemlerini ifade etmektedir. Geçtiğimiz yirmi yıl, internetin insanların günlük yaşamlarındaki önemini, özellikle çevrim içi pratiklerin cemaat oluşturma faaliyetleriyle uyumunu temel alan daha bütünleşik bir bakış açısına tanık olmuştur. Akademisyenler, çevrim içi ve çevrim dışı inançların ve yapıların arasındaki sinerjik ilişkileri araştırmak için bir araya gelmiş ve çevrim dışı dinî otoriteler devam eden ya da dijital pratikler tarafından devam ettirilen bir şey olarak yeniden çerçevelenmiştir.

Böylece bilim insanları, interneti bir tehdit unsuru olarak görmek yerine, dinî organizasyonların yeni çevrim içi metinlerin ve tartışmalı yorumların varlığını nasıl ele aldıklarının farkına vardılar. Örneğin, internet karşıtlarının aleyhine telif hakkı ihlali ve karalamaya dayanan mahkeme kararının çıkması, Scientology Kilisesi liderliğinin aşağılayıcı ve düşmanca çevrim içi söylemlere karşı güçlü tepki verdiklerini göstermektedir (Introvigne 2005). Bahai odaklı bir tartışma grubuna ilişkin başka bir vaka, olayların zamansal sıralamasıyla ilgili olarak dikkat çekicidir. Piff ve Warburg (2005), grubun başlangıçta Bahai kurumlarının müdahalesi veya adem-i merkez denetim olmaksızın faaliyet göstermesine izin verilmesine rağmen, e-posta listesinin nihai olarak kapatılmasının "Amerikan Bahai otoritelerinin bireysel afişler üzerinde görüşlerini ifade etmede otosansür veya kısıtlama uygulamaya yönelik nasıl baskı kurabileceğini" göstermiştir. Bu nedenle, "İnternetin sunduğu yaygın olarak bilenen es geçme fırsatının, gerçekteki birçok durumdan daha ideal bir yapı olabileceği" ortaya konmuştur (s. 98).

Barzilai-Nahon ve Barzilai (2005), süreklilik ve tamamlayıcılık mantığına uygun olarak, İsrail'deki ultra-Ortodoks Yahudi elitlerinin, çevrim içi bilgiyi yani eleştirilere karşı anlatılar sunan web sitelerini sansür ve denetim yoluyla nasıl kontrol ettiklerine dikkat çekmişlerdir. Liderler yalnızca

bilgi teknolojisi eğitimine zaman ayıran bildiriler yayınladıkları için, profesyonel ve ekonomik amaçlar dışında internet kullanımı din adamları dışındakiler için yasaklanmıştır. İnterneti "kültürel olarak şekillendirme" sürecinin köktenci cemaatlerin hiyerarşik düzeninin korunmasına ve üyeliklerinin sosyal tabakalaşmasına yol açtığı iddia edilmiştir. Popüler bir köktenci ve evanjelik Hristiyan grubun web içeriği ve forum tartışma panolarını inceleyen Knowles (2013), çevrim içi "bilgi akışını denetleyen" pratikleri ortaya çıkarmıştır. Dahası, tarihsel olarak interneti, hiyerarşisi ve rahiplerin kastı doğrultusunda şekillendiren Katolik Kilisesi'nin, Papa adına otomatik e-posta yanıtları oluşturduğu ve Vatikan YouTube kanalında sıralama (ranking) işlevini ve yorum özelliğini kaldırdığı gözlemlenmiştir (Campbell 2012). Papa Francis'in tweetleri üzerine yapılan bir analiz, mesajların esas olarak kısa vaazlar veya kınama şeklinde olduğu ve "özellikle sorulara yanıt alınmayacak" şekildeki yorum seçeneği nedeniyle, tepeden inme papalık otoritesinin "oldukça pragmatik" olduğunu ortaya koymaktadır (Guzek 2015).

Yeni teknolojinin tutarsızlığı ve eleştirisi yerine, Kluver ve Cheong'un (2007) din ve modernleşme sorunlarını ele alan çalışması, yeni medyanın gelişimi ile Singapur'daki kurumsal inanç gelenekleri (yani Budist, Hristiyan, Müslüman, Taoist ve Hindu) arasında ifade edilen kültürel uyumluluğu keşfetmiştir. Dinî liderler, internete büyük ölçüde olumlu olarak yaklaşmış ve bazıları tarafsız olduğu izlenimi oluşturmak ve dijital teknolojileri dinî kullanım için değerlendirmek için onun bir vasat gibi iş görebileceğini vurgulamıştır. Hindistan'daki Hristiyan kilise cemaatleri arasında baş gösteren cep telefonu kullanımına paralel olarak Rajan (2019), liderlerin daha derin sosyal bağlantıların önünü açmak ve kiliseye tekrar "hissi gruplar" kazandırmak için akıllı telefon uygulamalarını nasıl bilinçli olarak benimsediğini tartışmaktadır.

Ayrıca, tamamlayıcılık mantığının bir uzantısı olarak bilim insanları, sosyal medya platformlarında algılanan gelişimi açıklamak için dinî otorite yapılarının ve pratiklerinin yeniden tanımlanmasını önermişlerdir (Cheong & Ess 2012). Dinî otoritelerin inşa edilme ve tanınma biçimleri, medya faktörleriyle -algılanan karizmaları, erişilebilirlikleri ve yeni iletişim platformlarında gezinmek için kültürel yeterlilikleri de dâhil olmak üzere- yakından ilgilidir. (Cheong 2016; Horsfeld 2016). Gerçekten de bazı dinî liderler, idari ve operasyonel etkinliği teşvik etmek için iletişim pratiklerini yeniden yapılandırarak etki alanlarını genişlettiklerinden otorite üretim tarzlarında değişiklikler olduğu görülmektedir.

Oldukça hacimli olan ve giderek büyüyen bir araştırma külliyatı da dinî liderlerin sosyal medyayı mesleklerine nasıl dâhil ettiklerini vurgulamaktadır. Lee (2009), Won Budist rahipler ve rahibelerin, bir rahibin yaşamının gizemini açığa çıkarmak, toplumsal cinsiyete dayalı örgütsel normlar eşliğindeki konaklamalarını ve sadakatlerini tasvir etmek ve vaazları "dolaylı yoldan sunmak" için Cyworld'de nasıl bloglar oluşturduklarını örneklendirmiştir. Fischer-Nielsen (2012) da, Danimarka'da yürütülen bir ankette, Google, Facebook ve YouTube'un, Evanjelik Lüteriyen Kilisesi'ndeki 1.040 papazın çalışma hayatlarında yer edindiğini ve bunların yüzde 95'inin her gün çevrim içi olduğunu ve 25 ve 39 yaşlarında olan papazların %94'ünün internetin işlerini olumlu etkilediğini düşündüklerini vurgulamıştır. Bunların üçte ikisi, İnternet'in "cemaattekilerle daha sık temas sağladığı" ve çoğunun, siber ritüeller ve web tabanlı hizmetler yerine "kanlı canlı" "gerçek kilise uygulamasını" desteklediğini göstermiştir. Yakın zamanda, Amerikan evanjelizminin 88 lideri tarafından 85.000'den fazla tweeti analiz etmek için doğal dil işlemeyi kullanan Burge ve Williams (2019), liderlerin sosyal medyalarını, çoğunlukla takipçilerine iştiyak kazandırmak

ve gelecek projeleri için bilgi vermek amacıyla, "mevcut iletişim biçimlerinin doğal bir uzantısı olarak" kullandıklarını keşfetmişlerdir.

Bazı yorumcular, en güncel medyanın dinî kuruluşlara canlılık kazandıran bir yenilenme sağladığını savunmaktadırlar. Lomborg ve Ess (2012) Facebook'taki bir Danimarka kilisesinin varlığının "ilerici" ve "marka değerine sahip olması" bağlamında nasıl övüldüğünü belirtmişlerdir. Müslüman odaklı podcastlerin bir analizinde, podcastler "dinleyiciye 'İslami' otantikliği işaret eden bir dizi akustik ve görsel özellik sunması ve ana konuşmacılarının yüksek eğitim düzeyine (geleneksel İslami eğitim bağlamında) yaptıkları istikrarlı referanslara eğilimli" olması nedeniyle, liderlerin otoritelerini genişletebilecekleri öne sürüldü (Scholz, Selge, Stille, & Zimmerman 2008: 508).

Bu nedenle liderler ve din adamı olmayanlar, giderek çoğulcu bir manevi alana veya "dinî pazara" pragmatik bir şekilde uyum sağlamak için anlaşmalara teşvik edilir. Bu anlaşmalar yalnızca çevrim dışı dogmatik beyanlarla değil, aynı zamanda din adamlarının cemaat üyelerine ikna edici bir şekilde ulaşmak için medyalar arası bağlantı kurma konusundaki yeni yetkinlikleriyle de karakterize edilmektedir (Cheong 2017). Din adamlarına, hem çevrim içi hem de çevrim dışı karşılaşmalarda sosyal kimliklerini, buyurganlık yerine Cheong, S. H. Huang ve Poon'un (2011) "stratejik tahkim" olarak adlandırdıkları rehber ve ilim aracısı olarak düzenlemeleri önerilmektedir. Bu tür stratejik tahkim, bilgi ve uzmanlığın birlikte oluşturulmasını kolaylaştırır. Bu ise din adamları dışındakilerin iş birliğinin bilgiyi ve kişiler arası ilişkileri, dinî organizasyonunun istikrarını bozmayacak şekilde, denetlemek için liderler arasında takdir yetkisinin korunarak sağlandığı koşullar altında gerçekleşmektedir.

Örneğin, Hristiyan papazlar hakkında yapılan bir araştırmanın bulguları, normatif düzenlemeyi güçlendirmek için liderlerin çevrim içi iletişimlerini (E-posta yanıtlarını seçerek kısıtlama gibi) nasıl takip ettiklerini ve otoritelerinin geçerliliklerini nasıl meşrulaştırdıklarını (kutsal metinlerden yararlanmak ve yeni "çevrim içi papazlık" aracılığıyla kendi yorumlarını ve markalaşma faaliyetlerini vurgulamak gibi) göstermiştir. Başka bir çalışma ise Budist liderlerin, temelde çevrim içi kaynakları ve mesajları rahip ve meslekten olmayan kişiler arasındaki ilişkiye (a) dharma derslerinin ve kişiselleştirilmiş mentorluğun veya "karmik bağlantıların" faydalarını vurgulayarak (b) kutsal tapınak alanında rahip ve rahibeler huzurunda düzenlenen duyusal ritüel pratiklerini ve festivallerini teşvik ederek (c) dijital platformlar arasında çok modlu erişimi harekete geçirerek (Cheong, S. Huang, & Poon 2011) yeniden kanalize ettiğini ortaya koymuştur.

Bu nedenle çağdaş zamanlarda tamamlayıcılık mantığının şöyle bir boyutu da göze çarpmaktadır: dinî otorite pratiklerinin farklı iletişim platformlarında benimsendiği ve yeniden dolayımlandığı bir süreç olan başka ortamlara dönüşümü (Cheong 2017). Lee ve Sinitiere (2009), yeni medyanın dinî liderlere, inanç arayışında olanlara daha kolay ulaşabilme imkânı sağlaması açısından, medyaya aşina "kutsal başıbuyrukların" dolayımlanmış yakınsama kültüründe kurumsal markalaşmayı bir dereceye kadar güçlü bir şekilde benimseyerek hızla gelişen kuruluşlarına dikkat çektiklerini vurgulamaktadır. Birden fazla ortam genelinde epistemik tutarlılık yaratma stratejileri, aynı zamanda küresel dinî kuruluşların ulusötesi olarak beraber üretilmesini sağlamaktadır. Nitekim, çok dilli medya içerisindeki söylemsel pratiklerin Bir Budist insani yardım kuruluşunda dharma ustasının orada fiziken olmamasına karşın orada var olmaya devam etmesine katkıda bulunduğu keşfedilmiştir. (Cheong, Hwang ve Brummans 2014).

Birleşik Krallık'taki iki mega kilisenin Facebook, Twitter, Instagram ve YouTube'daki sosyal medya varlığına dair bir başka çalışma, her iki kuruluşun da dört platformu temel misyonlarıyla uyumlu olacak şekilde, bilgi sağlamak ve projeleri teşvik etmek için yani "markalaşma ve tanıtım" amacıyla kullandığını göstermiştir (Sircar & Rowley 2020).

Özetle, dinî otoritenin süreklilik ve tamamlayıcılık mantığını işaret eden artan sayıdaki araştırma, internet kullanımını mütemadiyen bireysel, kolektif ve kurumsal normlar ve düzenlemelerle bütünleşik olarak kuşatan modern zamanın ruhunda konumlanmıştır. Literatürün gösterdiği gibi, dinî liderlerin gün geçtikçe belirli bir dereceye kadar çevrim içi kaynaklara bağımlı hâle geldikleri kabul edilse de liderler gittikçe daha uyumlu ve kontrol edici kişiler olarak görülmektedir. Ayrıca dinî liderler, çevrim içi- çevrim dışı dinî bilgilerin stratejik hakemleri olarak genişletilmiş yetkinlikleri üstlenen kişiler olarak tasvir edilmektedir. Bu süreç ise bir araya gelmiş çoklu ortamlar ve marka stratejilerinin geliştirilmesi için önemli olan ilişkisel bağları ve güvenilirliği yeniden tesis etmeye yöneliktir.

Diyalektik ve Paradoksun Mantığı ve Gelecekteki Diğer Araştırmaların İstikameti

Yukarıdaki bölümde tartışıldığı gibi, dijital yaşamın dinî otoritenin hem zayıflamasını hem de güçlenmesini kolaylaştırdığı, çatışma olasılıkları sunduğu bununla beraber anlayış ve uyum da sağladığı açıktır. İkili mantığa ilişkin bu anlayış, dolayımlanmış kültürde diyalektik bir bakış açısının daha fazla incelenmesini gerektirmektedir. Yeni medya ve kültür üzerine diyalektik bakış açısı, etkileşimin iki ilişkisel kuvvetinin Doğu felsefesine (yin ve yang gibi) benzer şekilde görünüşte zıt, birbirine bağımlı ve tamamlayıcı yönlerin yani görece kutupların tamamlanmasıyla, eş zamanlı olarak mevcut

olduklarını kabul etmektedir. (Cheong, Martin, & Macfadyen 2012). Burada dinî otorite hakkındaki diyalektiğin mantığı, aynı anda ortaya çıkan baskın bir gerilim hissi barındırmakta ve medyada etkileşime girenlerin çevrim içi ve çevrim dışı deneyimlerinde karşılaştıkları çatışmaların, eşit olmayan kazanımların ve kararsızlıkların müzakere edilmesi ve yönetilmesine dair bir anlayışı ima etmektedir (Cheong & Ess 2012). Schement ve Stephenson'ın (1996) belirttiği gibi, din, "endemik gerilimler" bağlamında anlaşılmalıdır. Bu gerilimler süreklilik ve değişimin yerel ve yaygın yönlerini, tüketimi ve bir bilgi toplumunda dinî pratiklerin özel ve kamusal alanlarında "kaçınılmaz sürtüşmeleri" içermektedir. Dolayısıyla, dolayımlanmış inanç cemaatleri hakkında diyalektik düşünmek, çağdaş sosyal ve manevi olgulardaki beklenmedik ve kaçınılmaz paradoksları tespit etmeyi sağlayabilmektedir (Cheong & Arasa 2015).

Artan sayıda çalışma, yeni dijital kaynaklar ve etkileşim alanları ışığında, dolayımlanan dinî otoritenin eşitlik sağlayan dinamiklerine ve çifte anlama sahip oluşuna eğilmiştir. Örneğin, Cheong, Huang ve Poon (2011), yeni, rekabet eden çevrim içi kaynakların aynı zamanda bir rahibin otoritesini güçlendirmek için bir eğitim kaynağı olarak da işlev görebileceğini fark etmişlerdir. Başka bir deyişle, "epistemik otoritenin bir paradoksu, takipçiler, din adamlarının bilgisinin meşruiyetini değerlendirebilecekleri bir bilgi düzeyine sahip olduklarında daha etkili olabilir." Cemaatlerin, din adamlarının özel ilgilerini ele alarak yeterliliklerini sergilemelerine izin verdikleri, yeni metinlere atıfta bulunurken sohbet ettikleri durumlar da buna örnek teşkil etmektedir. Bir başka çalışmada, resmî olmayan forum uzmanlarının yıkıcı gündemler geliştirmeyip, çoğunlukla dinî otoriteyi desteklemek ve tamamlamak için bilgi paylaşmalarından ötürü Alman ve Polonyalı Hristiyan tartışma gruplarındaki gözlemler, "dinî otoritenin

çevrim içi ortamda hem zorluklarla karşılaşabileceği hem de tekrar onaylanabileceğini" kabul etmektedir (Kołodziejska & Neumaier 2017). Forum tartışmaları, çeşitli dünya görüşlerini dışa vurmakla beraber, kullanıcıların inançlarını yeniden doğrulamalarına yardımcı olmuştur. "Geleneksel dinî otoriteye meydan okumak ve onu yeniden onaylamak arasındaki kompleks denge" benzer şekilde Giorgi'nin (2019) İtalya'da medyalaştırılmış Katoliklik üzerine yaptığı çalışmada örneklendirilmiştir. Bu çalışma, marjinalleştirilmiş seslerin çevrim içi olarak toplanma fırsatlarını gösterirken, aynı zamanda üyelerin hepsinin karizmatik otoriteye ve ait oldukları cemaat olarak kiliseye atıfta bulunduklarını" (s. 16) göstermiştir.

Dinî karikatürler (memes) üzerine güncel araştırmalar, karikatürlerin yayılması aracılığıyla anlam çokluğunun oluşmasının kilisede ayrıma sebep olabileceği gibi dijital platformların aynı zamanda resmî inançları ve normları pekiştirmek için bir pota sağladığını ve dolayısıyla dinî otorite pratiklerindeki diyalektiği kabul etmişlerdir. İki Hint kilisesinin Facebook sayfalarına görsel retorik analizi uygulayan Rajan (2015), geleneksel dinî kurumların inançla ilgili karikatürleri Ortodoks dinî bilgi ile doldurarak ve tartışmalı konulardan kaçınarak sosyal medya üzerinde nasıl kontrol sağladığını göstermiştir. Öyle ki bu durum Facebook'un anlaşmazlık ve tartışma oluşturmaya müsait katılımcı kapasitesine rağmen gerçekleşmiştir. Benzer bir şekilde, Bellar ve meslektaşları (2015), inanç karikatürlerinin amaçlı bir şekilde sahiplenilmesinin, rahiplerin dönüşlü söylem ve çevrim içi alışverişler oluşturmak için karikatüre dayalı görüntüleri bloglarına dâhil ederek dinsel otoriteyi destekleyebileceğini ve kışkırtabileceğini kabul etmektedirler. Ek olarak, Burroughs ve Feller'in (2015) çalışmasına göre, "dinî karikatürlerin yansıtıcı ve kinayeli işlevi, günlük Mormon pratikleriyle uyuşmaz olsa da", çevrim içi katılımcılar resmî web sitelerine bağlantı ekleyerek ve

kiliseyle ilişkili estetik intiba bırakan içerik üreterek misyonerlik yapmaya devam etmektedir. Saygı gören bir Mormon liderinin mesajından türetilen "şüphelerinizden şüphe" karikatürünün yorumlanması, kurumsal olarak üretilmiş bir karikatürün çılgınca dolaşımda olmasının normal kabul edilmesi üzerine, stratejik belirsizlik paradoksunu da gündeme getirmektedir (s. 369).

Ayrıca çeşitli araştırmalar, din adamlarının artık sosyal medyada eş zamanlı olarak bağlantı kurmak ve kendi tanıtımını sağlamak için nasıl zorluklarla karşı karşıya kaldıklarını, ancak bu arada inandırıcı bir tutum ve iş yükünü nasıl koruduklarını vurgulamaktadır. Lomborg ve Ess (2012: 178), Facebook arkadaşlıklarının ilişkisel olarak ödüllendirici olabileceğini belirtmişlerdir ancak:

> Papazın stratejik şekilde sıradan bir insan olarak sunulması aynı zamanda papazın işinde ve cemaat içindeki liderliğinde oldukça önemli olan mesleki saygı ve otoritesini tehlikeye atma riskini de beraberinde getirdiğinden, orta yolun bulunması gerekmektedir.

Rinallo, Maclaran ve Stevens (2016), "piyasa aracılı dinî otorite" üzerine yaptıkları çalışmada, piyasadaki başarının İtalya'daki Wiccan liderlerinin meşruiyetlerini ve güçlü bir cemaat oluşturmalarını sağlasa da (piyasaya) aşırı bağlılıkların da liderliklerinin meşruiyetini bozacağını savunmaktadırlar. Bu nedenle, "riskli piyasa katılımı", liderlerin pratiklerini sürekli olarak izlemeleri ve "eleştirisiz piyasa uygulamalarının güvenli bölgesinde" kalmaları için titiz bir sınır çalışmasını gerektirmektedir. Buna ek olarak, Slama (2017), Endonezya'da İslami vaizler üzerine yapılan bir araştırmaya dayanarak, orta sınıf Endonezyalı kadın takipçileriyle sosyal medya alış-verişlerinde yetkili, ancak "daha savunmasız bir konumda" olan imamların karşılaştığı çoklu gerilimleri vurgulamaktadır.

"Taraftarlarını hayal kırıklığına uğratmadan belirli mesajlara yanıt verene kadar ne kadar zaman geçebileceğine dair bir fikir geliştirebilmeleri" için "zamanın ince ekonomisine hâkim olmaya" ihtiyaç duyan din adamlarının karşı karşıya kaldıkları ikircikliliğe dikkat çekmektedir (s. 100). Bu zorluklar makul bir şekilde yönetildiği sürece, vaizler sosyal ve kültürel sermayelerini ekonomik sermayeye dönüştürebilir ve "İslami otorite içerisinde kazanç" elde edebilirler.

Sonuç ve İleriye Dönük Öneriler

Bu bölüm, giderek daha fazla dolayımlanan bir çağda otoriteyi destekleyen temel ilişkileri aydınlatmak için araştırmalardaki gelişmelerin geniş sınırlarının güncel bir haritasını ortaya koydu. Son çalışmalar, liderlerin yaptıkları işlerde dinî otoriteyi (yeniden) canlandırmak için dijital dolayımlanma süreçleriyle ilgili gerilimlerle mücadele edip bunların üstesinden gelmeye çalışırken ortaya çıkan diyalektik ve paradoks mantığını göstermektedir. Bu karmaşık ve biraz da mantık dışı ilişki, kavramsal açıdan zenginleşmeyi ve geleceğe odaklı ilgiyi garanti etmektedir. Özellikle, bununla ilgili bir tavsiye, son zamanlarda somutlaşmış ve gündelik dijital din araştırmalarının dördüncü dalgası olarak tanımlanan şeyle uyumlu olarak, endemik gerilimler için diyalektik bir bakış açısını ve kesişimsel bir merceği kullanarak dinî otorite anlayışlarını derinleştirmektir. (Campbell & Evolvi 2019). Dinî liderlikteki cinsiyet, ırk, sınıf ve etnisite gibi konuları eleştirel bir şekilde açığa çıkararak, rutin bağlılıktaki kesişimselliğe ilgi, tartışmalı müzakereleri ve otoritenin kabulünü oluşturan güç dinamiklerini daha fazla aydınlatabilir. Örneğin, dinî liderler Twitter'da hem çarpıcı hem de akılda kalıcı markalaşmış kimlikler ve kişisel biyografiler oluşturmaya çalıştıkça kültürel farklılıkların ve benzerliklerin diyalektiğinin dolayımlanmış alanlarda nasıl işleyebileceğini

burada belirtmekte fayda vardır (Cheong 2016). Özellikle, pazarlama söylemi benzersiz bir marka oluşturmayı savunurken ABD'deki tweet atan üst düzey din adamlarının şu özelliklere yatkın oldukları söylenir:

> Erkek, beyaz, eğitimli ve orta sınıfa aitlerdir. Ayrıcalıklı kimliklerinin keşisimi karşılığında onlara dünya turu gibi maceralar ya da golf, canlı futbol oyunlarına katılma ve aile tatilleri gibi hobiler dâhil olmak üzere seçkin ya da istek uyandıran hayat tarzıyla uyumlu markalar oluşturmalarına imkân tanınır. (s. 104)

Lövheim ve Hjarvard'ın (2019), kutsal metinlere dayalı tavsiye verme gibi ağırlıklı olarak erkek otoriter rolleri yerine getirmek için sosyal medyayı seçen genç Kuzeyli Müslüman kadınlara yaptığı gönderme de kesişimselliğe ve cinsiyete dikkat çekmektedir. Kadınların performansları yeni medyanın imkânlarıyla eş zamanlı olarak yükseldi ancak zaman içinde otorite inşalarını bozabilecek eleştirel suçlamalara maruz kaldılar.

Boylamsal gözlem konusunda, dinî otorite hakkında gelecekteki araştırmalar, dinî otoritenin kabulünü ve atfedilmesini kolaylaştıran koşullarda uzun süreli gelişmeleri daha doğru bir şekilde arşivlemek ve izlemek için veri repertuarını genişletmeyi de düşünmelidir. Gerçekte, ileriki araştırmaların, dinî liderlerin yeni mobil ve konum uygulamaları, büyük veri ve yapay zekâ failleriyle insan-makine iletişimindeki bağlantısıyla ilgili uzun vadeli ve öngörülen müzakerelerinde belirsizlikleri -örneğin mahremiyet- yönetme ve çözme yollarını sorgulamasına ihtiyaç vardır. Buna paralel olarak, daha fazla çalışma, dinî otoritenin aşınma, sürdürme ve yeniden inşa önermelerini doğrulamak ve daha geniş, çeşitli ve küresel veri setlerini yakalamak için araştırma yöntemlerinin üçgenleştirilmesini kullanabilir.

Okuma Önerileri

Lincoln, B. (1994) *Authority: Construction and Corrosion*, Chicago: University of Chicago Press.

Bu kitapta, Dinler Tarihi Profesörü Bruce Lincoln, otorite, onun inşası, sürdürülmesi ve aşınması üzerine ilgi çekici bir inceleme sunuyor. Kitabın yayınlandığı sırada yeni kitle iletişim aracı olan televizyon karşısında otorite kullanımının elektronik medya kullanımına nasıl dâhil olduğunu ve otorite kullanımının buna bağlı olduğunu gözlemlemenin önemini kavramsallaştırıyor.

Cheong, P. H., Fischer-Nielsen, P., Gelfgren, S., and Ess, C. (eds) (2012) *Digital Religion, Social Media and Culture: Perspectives, Practices, Futures*, New York: Peter Lang.

Bu kitap, dijital din ve sosyal medya pratiklerine genel bir bakış sunmaktadır. Giriş bölümü, dijital ve sosyal medyadaki öne çıkan gelişmeler ışığında otorite sorununu ele almaktadır. Disiplinlerarası alanlarda önde gelen araştırmacılar tarafından hazırlanan bu antolojideki birçok bölüm, yeni medyanın otorite, kimlik, dinî ağlar ve bağlantılardaki cemaat inşaları üzerindeki etkilerini vurgulamaktadır.

Hoover, S. M. (Ed.) (2016) *The Media and Religious Authority*, University Park, PA: Penn State Press.

Bu kolektif edit çalışma, dinî otoritedeki gelişmelerle ilgili materyalin iki ana bölümünü içermektedir: teorik bakış açıları sağlayan giriş bölümleri ve medya inşası, temsili ve tepkilerinin belirli süreçlerine ilişkin vaka çalışmaları. Bu aydınlatıcı çalışma dünyanın dört bir yanından katkıda bulunanlarla birlikte gelişmekte olan dolayımlanma süreci ve onun dinî otorite ile ilişkisini açıklamaktadır.

Kaynakça

Anderson, J. (1999) The internet and Islam's new interpreters, in D. Eickelman (Ed.). *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, 41-55, Bloomington: Indiana University Press.

Barzilai-Nahon, K. & Barzilai, G (2005) Cultured technology: the internet and religious fundamentalism. *The Information Society*, *21*(1), 25-40.

Bellar, W., Campbell, H., Cho, K.J., Terry, A., Tsuria, R., Yadlin-Segal, A., & Ziemer, J. (2015) Reading religion in internet memes. *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, *2*(2), 1-39.

Burroughs, B. & Feller, G. (2015) Religious memetic institutional authority in digital/lived religion. *Journal of Communication Inquiry*, *39*(4), 357-377.

Burge, R. P. & Williams, M. D. (2019) Is social media a digital pulpit? How evangelical leaders use Twitter to encourage the faithful and publicize their work. *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, *8*(3), 309-339.

Bunt, G.R. (2018) Hashtag Islam: How cyber-Islamic environments are transforming religious authority, Chapel Hill, NC: UNC Press Books.

Busch, L. (2011) To 'come to a correct understanding of Buddhism': a case study on spiritualising technology, religious authority, and the boundaries of orthodoxy and identity in a Buddhist web forum. *New Media and Society*, *13*(1), 58-74.

Campbell, H. (2007) Who's got the power? Religious authority and the internet. *Journal of Computer-Mediated Communication*, *12*, 1043-1062.

Campbell, H. (2012) How religious communities negotiate new media religiously, P.H. Cheong, P. Fischer-Nielsen, S. Gelfgren, & C. Ess. (Ed.). *Digital Religion, Social Media and Culture: Perspectives, practices, futures*, 81-96, New York: Peter Lang.

Campbell, H. A. & Evolvi, G. (2019) Contextualizing current digital religion research on emerging technologies, *Journal of Human Behavior and Emerging Technologies*, *1*(3), 1-13.

Cheong, P. H. (2012) Authority. In H. Campbell (Ed.). *Digital Religion: Understanding religious practice in new media worlds*, 72-87, New York: Routledge.

Cheong, P. H. (2016) Religious authority and social media branding in a culture of religious celebrifcation. S. Hoover (Ed.). *The Media and Religious Authority*, 81-104, University Park, PA: Penn State University Press.

Cheong, P. H. (2017) The vitality of new media and religion: communicative perspectives, practices and authority in spiritual organization. *New Media & Society*, *19*(1), 25-33.

Cheong, P. H. (in press a) Religious datafcation: platforms, practices and power. K. Radde-Antweiler & X. Zeiler (Eds.). *The Routledge Handbook of Religion and Journalism*, London: Routledge.

Cheong, P.H. (in press b) Data, discernment & duty: illuminating engagement in the internet of things. K. Callaway & R. Bolger (Ed.). *Techno-Sapiens in a Networked Era*, Eugene, OR: Wipf & Stock.

Cheong, P. H. & Arasa, D. (2015) Religion. In L. Cantoni & J. Danowski (Ed.). *Handbooks of Communication Science, 5. Communication and Technology*, 455-466, Berlin: De Gruyter Mouton.

Cheong, P. H. & Ess, C. (2012) Religion 2.0? Relational and hybridizing pathways in religion, social media and culture, in P. H. Cheong, P. Fischer-Nielsen, S. Gelfgren, & C. Ess (Ed.). *Digital Religion, Social Media and Culture: Perspectives, practices, futures*, 1-24, New York: Peter Lang.

Cheong, P. H., Huang, S., & Poon, J. P. (2011) Cultivating online and offline pathways to enlightenment: religious authority and strategic arbitration in wired Buddhist organization. *Information, Communication & Society*, *14*(8), 1160-1180.

Cheong, P. H, Huang, S. H, & Poon, J. P. H. (2011) Religious communication and epistemic authority of leaders in wired faith organizations. *Journal of Communication. 61*(5), 938-958.

Cheong, P. H., Hwang, J. M., & Brummans, H.J.M. (2014) Transnational immanence: the autopoietic co-constitution of a Chinese spiritual organization through mediated communication. *Information, Communication & Society*, *17*(1), 7-25.

Cheong, P. H., Martin, J., & Macfadyen L. (2012) Mediated intercultural communication matters: understanding new media, change and dialectics, P.H. Cheong, J., Martin, & L. Macfadyen (Ed.). *New Media and Intercultural Communication: Identity, community and politics*, 1-20, New York: Peter Lang.

Clark, L. S. (2011) Considering religion and mediatisation through a case study of J+K's big day (the JK wedding entrance dance): a response to Stig Hjarvard. *Culture and Religion*, *12*(02), 167-184.

Cowan, D. (2004) Contested spaces: movement, countermovement, and e-space propaganda, L. Dawson & D. Cowan (Ed.). *Religion Online: Finding faith on the internet*, 255-272, London: Routledge.

Fischer-Nielsen, P. (2012) Pastors on the internet: online responses to secularization, P. H. Cheong, P. Fischer-Nielsen, S. Gelfgren, & C. Ess (Ed.). *Digital Religion, Social Media and Culture: Perspectives, practices, futures*, 115-130, New York: Peter Lang.

Fukamizu, K. (2007) Internet use among religious followers: religious postmodernism in Japanese Buddhism. *Journal of Computer-Mediated Communication*, *12*(3): 977-998.

Giorgi, A. (2019) Mediatized Catholicism—minority voices and religious authority in the digital sphere. *Religions*, *10*(8), 463-484.

Guzek, D. (2015) Discovering the digital authority: Twitter as reporting tool for papal activities. *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, *9*, 63-80.

Hjarvard, S. (2016) Mediatization and the changing authority of religion. *Media, Culture & Society*, *38*(1), 8-17.

Herring, D. (2005) Virtual as contextual: a net news theology, L. Dawson & D. Cowan (Ed.). *Religion and Cyberspace*, 149-165, London: Routledge

Herbst, S. (2003) Political authority in a mediated age. *Theory and Society*, *32*(4), 481-503.

Horsfeld, P. (2016) The media and religious authority from ancient to modern, S. Hoover (Ed.). *The Media and Religious Authority*, 37-66. University Park, PA: Penn State University Press.

Introvigne, M. (2005) A symbolic universe: information terrorism and new religions in cyberspace, M. Hojsgaard & M. Warburg (Ed.). *Religion and Cyberspace*, 102-118, London: Routledge.

Kertcher, Z., & Margalit, A. N. (2005). Challenges to authority, burdens of legitimization: the printing press and the internet. *Yale Journal of Law and Technology*, *8*, 1-30.

Kluver, R. & Cheong, P. H. (2007) Technological modernization, the internet, and religion in Singapore. *Journal of Computer-Mediated Communication*, *12*(3), 1122-1142.

Knowles, S. (2013) Rapture ready and the World Wide Web: religious authority on the inter-net. *Journal of Media and Religion*, *12*, 128-143.

Kołodziejska, M. & Neumaier, A. (2017) Between individualisation and tradition: transforming religious authority on German and Polish Christian online discussion forums. *Religion*, *47*(2), 228-255.

Lee, J. (2009) Cultivating the self in cyberspace: the use of personal blogs among Buddhist priests. *Journal of Media and Religion*, *8*(2), 97-114.

Lee S. L. & Sinitiere, P. L. (2009) *Holy Mavericks: Evangelical innovators and the spiritual marketplace*, New York: New York University Press.

Lincoln, B. (1994) *Authority: Construction and corrosion*, Chicago: University of Chicago Press.

Lomborg, S. & Ess, C. (2012) "Keeping the line open and warm": an activist Danish church and its presence on Facebook, P. H. Cheong, P. Fischer-Nielsen, S. Gelfgren, & C. Ess (Ed.). *Digital Religion, Social Media and Culture: Perspectives, practices, futures*, 169-190, New York: Peter Lang.

Lövheim, M., & Lundmark, E. (2019) Gender, religion and authority in digital media. *ESSACHESS-Journal for Communication Studies*, *12*(2(24)), 23-38.

Marvin, C. (1988) *When Old Technologies Were New: Thinking about communication in the late nineteenth century*, New York: Oxford University Press.

Meyrowitz, J. (1985) *No Sense of Place: The impact of electronic media on social behavior*, New York: Oxford University Press.

O'Leary, S. (1996) Cyberspace as sacred space: communicating religion on computer networks. *Journal of the American Academy of Religion*, *64*(4), 781-808.

Piff, D. & Warburg, M. (2005) Seeking for truth: plausibility on a Baha'i email list, M. Hojsgaard & M. Warburg (Eds.). *Religion and Cyberspace*, 86-101, London: Routledge.

Rajan, B. (2015) Faith memes: an analysis of authority as refected in the social media of churches in New Delhi. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, *11*(3). www.religjournal.com/ ar-ticles/article_view.php?id=104

Rajan, B. (2019) Smartphones in churches: an affective negotiation around digital disruptions and opportunities in Delhi Christian churches. *Journal of Content, Community & Communication*, *9*(5), 93-104

Rinallo, D., Maclaran, P., & Stevens, L. (2016) A mixed blessing: market-mediated religious authority in Neopaganism. *Journal of Macromarketing*, *36*(4), 425-442.

Schement, J.R. & Stephenson H. C. (1996) Religion and the information society, D.A. Stout & J.M. Buddenbaum (Ed.). *Religion and Mass Media: Audiences and adaptations*, 261-289, Thousand Oaks, CA: Sage.

Scheifnger, H. (2010) Internet threats to Hindu authority: puja ordering websites and the Kalighat Temple. *Asian Journal of Social Science*, *38*(4), 636-656.

Scholz, J., Selge, T., Stille, M., & Zimmerman, J. (2008) Listening communities? Some remarks on the construction of religious authority in Islamic podcasts. *Die Welt des Islams*, *48*(3/4), 457-509.

Slama, M. (2017) A subtle economy of time: social media and the transformation of Indonesia's Islamic preacher economy. *Economic Anthropology*, *4*(1), 94-106.

Sircar, A. & Rowley, J. (2020, online frst) How are UK churches using social media to engage with their congregations? *Journal of Public Affairs*, *20*(1), https://doi. org/10.1002/pa.2029

Soukup, P. A. (2003) Challenges for evangelization in the digital age, www.iglesiaeinformatica.org/4-2-Challenges%20for%20Evangelization%20in%20 the%20Digital%20Age.pdf (8 Haziran 2007).

Taylor, J. L. (2003) Cyber-Buddhism and changing urban space in Thailand. *Space and Culture*, *6*(3), 292-308.

Turner, B. S. (2007) Religious authority and the new media. *Theory, Culture & Society*, *24*(2), 117-134.

Weber, M. (1947) *Theory of Social and Economic Organization* (A. Henderson and T. Parsons, Trans.), New York: Oxford University Press.

Yusof, N. (2016) The credibility of Islamic religious institutional websites in Malaysia. *Jurnal Komunikasi: Malaysian Journal of Communication*, *32*(2), 82-104.

7. Bedenleştirme (Embodiment)

Kerstin Radde-Antweiler
Türkçesi: Derya Eren Cengiz

Din ve dijital teknoloji alanlarındaki tecessüme dair akademik tartışmalar belirsizlikler taşımaktadır. Bu belirsizlikler üç farklı örnekle kolayca izah edilebilir. Bu makaleyi yazdığım sırada dünya COVID-19 salgınını yaşıyor ve sosyal mesafe denilen bir döneme geçiş yapmaya zorlanıyordu. İlginçtir ki bu, -ifadelerin de açıkça gösterdiği gibi- toplumsal iletişime mesafe koymayı kastetmiyordu, ancak onun yerine fiziki sosyal temastan kaçınmayı kastediyordu. Yani insanların birbiriyle iletişim kurmasına birbirlerine 1 metreden daha yakın (DSÖ'nün tavsiyesine göre) ve yüz yüze görüşme şeklinde olmamak kaydıyla izin veriliyordu. Ancak, bu "sosyal mesafe" ifadesi, kamusal söylemde toplumsal iletişimin fiziksel alanla eş tutulduğunu göstermektedir.

İkinci örnek de çevrim içi ve çevrim dışı bedenler arasındaki bir ayrımı göstermektedir: meşhur kitabı *Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores the Virtually Human*'da (2008) Tom Boellstorff, engelli sakinlerin*:

> *Second Life*'ın potansiyelinde farklı bedenleşme biçimlerine izin veren yeni imkânlar bulduğunu: "bedenle

* Second Life kullananlar uygulama içerisinde sakinler (residents) olarak adlandırılmaktadır. (Ç.N.)

> sınırlı olmamanın, kendin olabilmek için avantaj olduğunu" [. . .] Bu sakinlerin uçmak (gerçek hayatta kimsenin yapamayacağı), dans etmek, serbest paraşüt ve yüzmek gibi (gerçek hayatta mümkün olan ancak pek çok engelli insanın yapamayacağı) aktivitelerin zevklerini tattığından bahsetmektedir. (2008: 137)

Bu anlamda çevrim içi ortamlar, çevrim dışı dünyada (artık) yapılamayan bedensel aktivite imkânları sunar ve bu sebeple engelli insanlara da aktivite gerçekleştirme özgürlüğü verir (bu konudaki tıbbi araştırmalar için ayrıca bkz. Örneğin, Stewart, Hansen ve Carey 2010).

Ancak üçüncü örnek, çevrim dışı ve çevrim içi ortamdaki bedenlerin birbiriyle bağlı olduğuna vurgu yapmaktadır. Bilişsel bilim alanında yapılan bir araştırma, *Super Mario* oynamanın yetişkinlerin beyinleri üzerindeki etkisini analiz etmiş ve video oyunu oynamanın beynin mekânsal yönelim, hafıza oluşumu, stratejik düşünme ve ince motor becerileri için önemli olan bölümlerini genişlettiğini bulmuştur - ilginçtir ki oyuncu ne kadar çok eğlenirse o kadar belirgin sonuçlar ortaya çıkmıştır (Kühn ve diğerleri, 2013). Hatta daha geniş düşünmek gerekirse, beyin ve kaslar arasındaki bağlantıyı arttırmak için dijital teknolojiyi kullanan biyonik protezlerin örneklendirdiği yeni teknolojik gelişmeler, dijital teknoloji ve beden arasındaki net ayrım hakkında bize neler söylemektedir? Örneğin bir protezin yapay parmaklarındaki dokunma sensörleri, hastanın doğal duyumları hissedebilmesi için alınan uyarıcıları elektrikli sinyal dokularına çevirmek için özel bir algoritma kullanmaktadır. Öyleyse hâlâ dijital dünyanın bedensizliğinden ve dijital ile anolog beden arasında net bir ayrımdan bahsedebilir miyiz?

Beden ve dijital teknolojiyle ilgili bu belirsizliği din, kültür ve dijital teknoloji hakkındaki akademik söylemde de görebiliriz. Araştırmaların çoğu, bedenden yoksun bir çevre olarak

anlaşılan bir dijital dünya olduğunu ve bedenin olmaması sebebiyle (dini) aktivitelerin analog dünyadakine benzer şekilde yapılamayacağını varsayar. Bu şekilde bedensizlik özelliğine sahip olması yüzünden internet, "dinî tecrübelerin yeniden doğrulandığı [ancak] yaşanmadığı dijital bir alan" olarak değerlendirilmiştir (Piraino 2016: 105). Dahası böylesine net bir ayrımın eleştirel bir şekilde tartışıldığı araştırmalarda bile, çevrim içi bir cemaatin "çevrim dışı, tecessüm etmiş bir ibadet deneyiminin yerine geçmekten çok onun uzantısı ve ona ek olduğu" argümanı (Campbell ve Garner, 2016: 67) dijital çevreyi bedensiz veya diğer bir ifadeyle, çevrim dışı bir ortamda yer aldığı gibi fiziki bedenin olmadığı bir şey olarak varsaymaya devam etmektedir.

Bedenin veya bedenleştirmenin rolü, dinî pratikleri karakterize etmek için oldukça önemli gözükmektedir: "Dinî ritüeller somutlaşmış, fiziksel ve duyusaldır - birlikte ekmeği bölmek, birlikte şarkı söylemek, sarılmak, diz çökmek, sıra hâlinde dua etmek, kaftan giymek ve tütsü koklamak. Bu ortak eylemler, üyelerin bir araya gelmiş bir dinî cemaatin esasen ne olduğuna dair algılarını şekillendirir" (Thumma 2020: 84). Dinî pratiklere dair bu tarz bir anlayış -bedensiz olarak anlaşılan- dijital teknolojiyle uyumsuz gözükmektedir. Genel olarak internet araştırmalarında, dijital dünyalardaki sosyal eylemlerin yüz yüze etkileşimlerle aynı niteliğe sahip olup olmadığı hakkında çok sayıda tartışma yaşanmaktadır. Örneğin Hill-Smith (2009), ritüelleri ve hac ziyaretini bir yeniden üretim ya da "gerçekteki" kadar otantik olmayan "salt" bir simülasyon olarak değerlendirmiştir. Buna ek olarak araştırmacılar, *Second Life* veya *World of Warcraft* gibi sanal dünyalardaki ritüellerin araştırılmasıyla ilgili olarak, çevrim içi ritüellerin ciddi ve otantik eylemler mi yoksa hakikatte sadece sahte ya da noksan simülasyonlar mı olduğuna ilişkin sorular sormaktadırlar (Radde-Antweiler 2010).

Bedenleşme konusu, "alan olarak dijital", "gerçek" ve "sanal" arasındaki ayrım, medyalaştırma ve maddesellik sorunu gibi çeşitli konuları birbirine bağladığı bir konumda durmaktadır. Ancak dijitalleşme ve bedenleştirme arasındaki ilişkiyi tartışmadan önce bedenleştirme ile ve ona bağlı olan beden ile aslında ne kastettiğimizi açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. Daha sonra bu bölümde, bedenleştirmenin üç boyutuyla ilgili bilimsel tartışmalara yer verilip, bu tartışmalar incelenecek, "dijital alan" kavramı tartışılacak ve gerçek-sanal arasındaki ayrımın hâlâ doğru veya kullanışlı bir analitik kavram olup olmadığı sorusu eleştirel bir şekilde ele alınacaktır.

Bedenleştirmeyi Tanımlamak

Analitik bir kavram olarak bedenleştirme, oldukça yeni bir kavramdır ve 1980'lerden itibaren beşerî bilimlerde merkezî konu hâline gelen bir kategori olan beden çalışmalarının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Sieferle 2017: 27). Kavramın temel odak noktası, kültürün içerisinde yer aldığı ve sembolik olarak tezahür ettiği bir nesne olarak anlaşılan bedenin kültürel olarak şekillenmesiydi. Mary Douglas, "toplumsal beden" kelimesini icat etmiştir. Daha sonra beden, sadece kültürün ve toplumun bir ürünü olarak değil aynı zamanda onların üreticisi olarak görülmeye başlandı. Bugüne dek beden pratikleri konusunda yapılan çalışmaların bedenin ya kültür ve toplumun bir ürünü ya da kültür ve toplumun bir üreticisi olduğu varsayımına dayanan iki farklı araştırma yaklaşımı barındırdığı görülmektedir. Toplumun bir ürünü olarak beden anlayışı, bedenin bilgi, duygu ve imgelerinin toplumsal değerler, yapılar ve normlar tarafından şekillendirildiği varsayımını içerir. Buna karşılık, toplumun üreticisi olarak beden, değerlerin, yapıların ve normların oluşmasını sağlamaktadır. Ancak sosyal-inşacı yaklaşımı savunanların vurguladığı gibi

beden (özellikle tekil anlamda düşünüldüğünde) toplumsal bir inşadır: Özcülük, bedeni ve ona eşlik eden cinselliğin ve toplumsal cinsiyetin "niteliklerini", "doğal" yani verili olarak görmektedir (Johnston 2016). İnşacılık, "bedenin/bedenleştirmenin" kültürle koşullandırıldığını varsayar (Johnston 2016). Antropoloji disiplininde ise özellikle farklı bedenlerin nasıl "'aracılı' ve 'melez' olduğuna dair farklılaşmış bir görüş geliştirilmiştir; "bedenler", sömürgecilik, post-sosyalizm, geç kapitalizm veya neoliberalizmden hangisi olursa olsun, politik ekonomik oluşumlar tarafından oluşturulur ve onları oluştururlar" (Mascia-Lees 2011: 2).

> Jacques Derrida, Gilles Deleuze veya Donna Haraway gibi post-yapısalcı yaklaşıma sahip isimlerin etkisi altında, birey kısmi olarak ele alınır. Bir bütün olarak bilinemez ve her zaman diğer öznelerle çeşitli ilişki biçimleriyle ve daha geniş dünya ile etkileşim içerisinde olarak bilinebilir. Vurgu, devam eden bir süreç ve ortaya çıkma durumu olarak öznellik üzerinedir (bedenleştirme dâhil). (Johnston 2016: sayfa yok)

Bu nedenle, analitik bir kategori olarak bedenleştirme, beden ile bedenin icraları arasındaki karşılıklı ilişkiyi veya onu inşa eden etkileşimler olarak yaşanan deneyimleri kavramak için geliştirilmiştir. Bedenleştirmeyi "dünyada yaşamanın bir yolu olduğu kadar kişiliğin, benliğin ve öznelliğin kaynağı ve özneler arasılığın ön koşulu" olarak tanımlayabiliriz (a.g.e). Ya da Merleau-Ponty'nin (1962: 82) belirttiği gibi: "Beden dünyada var olmanın aracıdır ve canlı bir varlık için bir bedene sahip olmak belirli bir çevrede yer almak, kendini belirli tasarılarla özdeşleştirmek ve onlara sürekli olarak bağlı kalmaktır." İşte bu nedenle sadece bedeni (daha doğrusu aktörlerin bunun hakkındaki fikirleri) değil beden/bedenleri ve onu/onları içinde barındıran dünya arasındaki etkileşimi dikkate almak gerekmektedir.

Ritüel çalışmaları alanındaki araştırmalar, özellikle farklı beden biçimlerinin farklı bedenleştirme biçimlerini nasıl geliştirdiğini ve bunlar arasındaki farklılaşmayı arttırdığını ele almıştır. Quartier (2010) bedenleştirmenin üç boyutu olduğuna dair bir kuram geliştirmiştir: (a) fiziksel bedenleştirme (b) manevi bedenleştirme ve (c) sosyal bedenleştirme. Fiziksel bedenleştirme öncelikli olarak cenaze törenlerinde veya cesedin önemli bir rol oynadığı diğer ölüm törenlerinde, ölen kişinin bedeni veya cesetle ilgili gerçekleştirilen ritüellere atıfta bulunur. Manevi bedenleştirme denilen bedenleştirmenin ikinci biçimi -bununla kısıtlı olmamakla birlikte- çoğunlukla Hristiyan ritüellerinde görülür. Örneğin, ekmek ve şarap ayininde İsa'nın fiziksel bedeni ve manevi bedeni arasındaki bağlantı, insanların bedensel varoluşlarının Tanrı'nın bir imgesi anlamına gelen Imago Dei açısından teolojik olarak anlaşılabilir (Quartier 2010: 282). Hristiyanlık dışı diğer örnekler için Hindu ve Budist geleneklerindeki yeniden doğuş kavramından bahsedilebilir (ör. Gosling 2013). Son kategori ise bedenin her zaman bireysel bedeni oluşturan bir cemaate ya da sosyal bedene bağlı olduğu fikrine işaret etmektedir. Foucault'nun "iktidar ve bilginin daha derin yapısal düzenlemelerinin bir soncu" olarak beden fikrine dayanarak (Turner 1997: 15), bedeni düzenleyen ve onun normatifliğini yaratan örtük veya açık kurallarıyla toplumsal iktidar yapılarıdır. Bourdieu ile uyumlu olarak beden, eğilim denilen "sağlam, yer değiştirebilir eğilimler sistemi [. . .] pratikleri ve temsilleri oluşturan, bunun yanında düzenleyen" habitus tarafından oluşturulur (1990: 53). Bu eğilimler, fiziksel eylemler, yasa ve tekrarlar tarafından birleştirilebilir.

Din ve Dijital Teknolojiye İlişkin Bedenleştirme Araştırmaları

Bedenleştirme çalışmalarına genel bir bakış sunmak oldukça zordur. Beden ve bedenleştirme kavramlarının neredeyse tüm çevrim içi dinî faaliyet analizlerinde önemli bir rol oynaması gerçeğine karşın, her iki kavram da açıkça merkezî bir konu olarak gündeme getirilmemiştir, ancak çoğu çalışmada araştırma öncesi bir varsayım olarak bulunmuştur. Bunu, çerçevesi Højsgaard ve Warburg (2005) tarafından çizilen internet araştırmalarının üç farklı dalgasında veya aşamasında gözlemleyebiliriz. "1990'ların ortalarındaki ilk dalga, genel olarak bir yanda distopik korkularla, diğer yanda ütopik hayranlıkla öne çıkmaktadır." (Radde-Antweiler 2011: 90). Çevrim içi faaliyet imkânlarının yeni olmasından dolayı bu fenomenlere dair bir tanıma ihtiyaç vardı. İlk araştırma dalgası, kişisel, aşağılayıcı veya gelecek vadeden değerlendirmeler veya umutlarla dolu betimleyici araştırmalar olarak değerlendirilebilir. İkinci aşamada, sosyo-ampirik çalışmalara odaklanan, alanın daha yansıtıcı ve eleştirel bir analizi yapılmıştır. Üçüncü dalgaya ise, çevrim dışı ve çevrim içi alandaki dindarlığın birbiriyle bağlantısını tartışan teorik yaklaşımlara dayanan internet araştırmaları damgasını vurmuştur. Din kavramı ve onun dinî otorite, kimlik, cemaat vb. gibi alt kategorileri, dijital teknolojiyle ilişkili olarak tartışılmıştır. Araştırmaların temel odak noktası, değişen teknolojik gelişmelere bağlı olarak bu kategorilerde yaşanan değişimlerdi. Ancak son zamanlarda odak noktasının, değişimin yalnızca dijitalleşme ile nasıl ilişkilendirilebileceği sorusunu tartışmaya kaydığını gözlemlemekteyiz. Bu dönemi daha geniş meta konuların arandığı dördüncü dalga olarak tanımlayabilirim. Gerekli meşrulaştırma süreçlerinden geçen bir dönemden sonra, günümüzdeki araştırmalar medyalaştırma ve dijital teknolojinin rolünün bütünüyle nasıl kavranabileceği sorusuyla ilgilenmektedir.

Genel Olarak Medya ve Din Arasındaki İlişki

Genel olarak medya ve kültür ilişkisine ilişkin araştırmaları, üç farklı teorik yaklaşım, iki medyalaştırma yaklaşımı ve aracılık kavramının kullanımı açısından tasnif edebiliriz. Kurumsalcı olarak adlandırılan gelenek, farklı alanların (aralarında dinin de bulunduğu) -önceki zamanların aksine- esasında ekonomik çıkarlara dayanan medyanın kendi içsel mantığına bağlı olduğunu varsayar. Medya -birincil anlamıyla kitle iletişim ve özel bir alan olarak anlaşıldığı şekliyle- kendine ait bir mantığa ve kurallara sahiptir. Medyaya karşı artan bu ilgi ve alaka yüzünden diğer alanlar -aralarında dinin de olduğu- "medya dışı aktörler, medyada (kitle iletişim araçlarında) temsil edilmek istiyorlarsa veya bir medya kültürü ve medya toplumunda başarılı bir şekilde hareket etmek istiyorlarsa bu 'medya mantığına' uymak zorundadırlar" (Couldry ve Hepp 2013: 196). Hjarvard bu fikri daha da geliştirir ve toplumun artan düzeyde medyalaştırılmasının bir sonucu olarak dinin düşüşte olduğunu ve sekülerleşmenin arttığını, medyanın dinin sahip olduğu anlam verme işlevini devraldığını öne sürmektedir (Hjarvard 2008, 2013). Hjarvard'ın yaklaşımı, dini nispeten dar bir şekilde yani sadece kurumsal yönüyle -örneğin Batı toplumlarındaki (özellikle İskandinav ülkelerdeki) kiliseyle- tanımlaması açısından eleştirilmiştir. Nitekim Lövheim (2011) ve Radde-Antweiler (2017), özellikle dinî kurumların dışındaki bireysel aktörlerin veya grupların gün geçtikçe daha çok dijital ve sosyal medyayı kullandıklarını ve dinî kimlik veya otoritenin inşasında nüfuz kazandıklarını açıkça ortaya koymaktadır.

İkinci medyalaştırma yaklaşımı olan, büyük oranda Krotz tarafından temsil edilen sosyal inşacı gelenek, medyayı ayrı bir alan olarak değil tüm alanların ayrılmaz bir unsuru olarak görmektedir. Bu yaklaşımda medya, gerçekliğin inşasının dışında veya ondan ayrı bir şey olarak görülemez. Krotz,

medyalaştırmaya tarihsel bir anlayış açısından yaklaşmaktadır. Ona göre tarih sırf bir medya tarihi olarak anlaşılabilir: "iletişim araçlarının giderek geliştiği ve çeşitli şekillerde kullanıldığı süre zarfında" (Krotz 2001: 33). Medyalaştırma iki varsayıma sahiptir: İnsanlığın nicel-perspektife dayalı tarihi, medya aracı sayısının arttığını ve buna paralel olarak artan sayıda insanın medyaya erişme imkânı bulduğunu göstermiştir. Dahası, televizyon ve radyo gibi eski medya sanıldığı gibi ortadan kaybolmamıştır. Daha ziyade diğer medya araçlarıyla beraber varlığını sürdürmektedir. Ek olarak, nitel bir bakış açısıyla, medyalaştırma (dinî) gerçekliğin iletişimsel yapılarının giderek dijital medya ile iç içe geçtiği gerçeğine işaret etmektedir (Couldry ve Hepp 2013: 197). Bugünlerde, gündelik hayatımız giderek daha fazla medyayla iç içe geçmektedir - buna derin bir medyalaştırma hâli diyoruz. (Hepp, Hasebrink ve Breiter 2018; Radde-Antweiler, Grünenthal ve Gogolok 2018). İşte bu yüzden medyayı izole bir fenomen olarak değil daha ziyade medya gelişimiyle el ele giden iletişimsel biçimlerdeki değişimlerin bir yansıması olarak ele almak elzemdir. Bu nedenle, metodolojik açıdan televizyon ya da internet gibi belirli bir aracın araştırma nesnesi olması yerine artık medyalaştırılmış dünyalarındaki bireysel aktörler araştırılmalıdır. Kısaca medyalaştırma yaklaşımı, medya merkezli araştırmalardan aktör-merkezli araştırmalara geçiş anlamına gelmektedir.

Dinler ve dijital medya arasındaki karşılıklı bağlantıyı çalışan araştırmacılara tek nedenli ilişkileri izole ele almamaları, bu ilişkileri bireyselleşme gibi diğer meta-süreçlerle etkileşimleriyle incelemeleri tavsiye edilmektedir. Bu, medyanın önemini göreceleştirmek veya çeşitli medya türlerinin özelliklerini göz ardı etmek için tasarlanmamış olsa da internet aracılığıyla yayılan radikalleşme gibi kanıların doğruluğunu sorgulamaya davet etmektedir (Radde-Antweiler 2017: 147).

Derin medyalaştırma kavramı, çok yönlü, kendine dönüşlü, medyalar arası olma özelliklerini son 20 yılda yaşanan büyük değişimler olarak tanımlar (Hepp ve Communicative Figurations Research Network 2017: 14). Derin medyalaştırmanın yaşandığı dönemlerde toplumun her kesiminde farklılaşma, artan bağlılık, medyanın giderek her yerde bulunması, inovasyonun hızlı ilerleyişi ve veri toplama gibi belirli eğilimleri gözlemleyebilmekteyiz.

Farklılaşma, günümüzde yan yana var olan çeşitli medya teknolojilerini gözlemleyebileceğimizi ve farklılaştırılmış bir medya biçimleri yığınına müsaade edebileceğimizi anlatmaktadır. Bu medyalar giderek birbirine bağlanmakta; aynı şekilde insanlar da mekân ve zamandan bağımsız olarak birbirleriyle bağlantı kurabilmekteler. Bu, medyanın yüksek seviyede her yerde bulunması aracılığıyla hâlâ teşvik edilmektedir. Bu sayede insanlar her an, her yerde birbirleriyle iletişim kurabilirler. Üretim tarafında ise yeni medyanın geçmiş yıllara göre çok daha fazla gelişmiş olduğuna şahit oluyoruz. Verileştirme, kullanıcıların medyalaştırılmış yaşam dünyalarının (ve onunla birlikte gerçekliğin iletişimsel inşasının) farkında olmasalar bile, medya yazılımlarından ve teknik altyapılardan giderek daha fazla etkilendikleri gerçeğine işaret etmektedir (Radde-Antweiler 2017).

The Communicative Figurations Research Network (İletişimsel Figürasyonlar Araştırma Ağı), bu eğilimlerin segmentasyon, opsiyonellik, iletişimin mekânsal genişlemesi ve sosyal sınırların bulanıklaşması gibi belirli sonuçlara yol açacağı varsayımında bulunmaktadır (Hepp ve Communicative Figürasyonlar Araştırma Ağı 2017). "Şu anda her şey son derece medyalaştırılmışsa" (Radde-Antweiler 2011: 97), çevrim dışı ve çevrim içi dünyalar birbirine karışmışsa, çevrim dışı ve çevrim içi hayat arasında bir ikiliğin nasıl sürdürülebileceği sorusu gündeme gelir. Son dönemde gerçekleştirilen medyalaştırma

araştırmaları bir adım ileri gitmekte ve mevcut medyalaştırma yaklaşımlarını (ör. Radde-Antweiler ve Zeiler 2017) Batı dışı, özellikle Asya vaka çalışmalarına uygulayarak her ikisine de meydan okumaktadır. Buna ek olarak, bu iki yaklaşımın yanında dolayım kavramının da önemli bir rol oynadığını ve maddesellik konusunu gündeme getirdiğini görebiliriz. Birgit Meyer, dolayımı, medyanın dinin kurucu bir parçası olarak (kitle iletişim araçlarıyla sınırlı değil) biçimlendirici rolünün teorik olarak değerlendirilebileceği epistemolojik bir başlangıç noktası olarak anlamaktadır. Meyer, medyalaştırma teorisine karşı çıkarken, öncelikle Hjarvard'ın medyalaştırma yaklaşımına işaret etmektedir. Onun kültürel, tarihsel ve karşılaştırmalı bir çerçeve talebi, Krotz'un medyanın dışında gerçekleşen hiçbir şeyin olmadığı anlayışıyla uyum içindedir (Meyer ve Moors 2006: 7).

Bununla birlikte bu iki isim, iletişim anlayışında ve maddeselliğin rolünde farklı anlayışlara sahiptir. David Morgan'dan (2010) mülhem, Meyer bir somut bir din olgusunun gerekliliğini şöyle vurgular;

> Din çalışmasını somutlaştırmak, dinin fiziksel dünyadaki işleyişini sormak anlamına gelir; ancak bu, dinin maddi biçimde nasıl ifade edildiğine dair çok daha az yol gösterici olan soruyla karıştırılmamalıdır. Maddeleştirilmiş bir din çalışması, şeylerin kullanımlarının, değerlendirilmelerinin ve çekiciliğinin bir dine eklenen bir şey olmadığı aksine ondan ayrılmaz olduğu varsayımıyla başlar. (Meyer ve diğerleri, 2010: 209)

Bu üç farklı teorik kavram, din ve dijital teknoloji arasındaki ilişki üzerine mevcut araştırmaların temelini oluşturmaktadır. Farklı teorik varsayımlara bağlı olarak farklı çalışmalar, farklı ve bazen de çelişkili sonuçlara ulaşacaktır. İlerleyen bölüm -bedeni ve bedenleştirmenin üç boyutunun ne ile ilgili olduğu sorusu- "neyin neye tecessüm ettiği/bedenleştiği"

sorusuna dayanan güncel araştırmaları ele almaktadır. İkinci kısım "neye doğru" sorusuyla yani "dijital alanla" ilgilenmektedir. Her iki kısımda da gerçek ve sanal arasındaki ayrım tartışılacaktır.

Siber Alanda Bedenleştirmenin Üç Boyutu

Yukarıda bahsedildiği gibi bir kavram olarak bedenleştirme, ritüel çalışmalarının yükselişiyle birlikte daha popüler hâle gelmiştir. Bununla birlikte bedenleştirme, din ve dijital kültür üzerine yapılan araştırmaların çoğu, dilsel veya görsel iletişime odaklanmıştır. Örneğin, önde gelen *Journal of Religion, Media and Digital Culture* dergisinin son on yıl içinde yayınlanan sayılarında bu konuyla hiç ilgilenmeyen makale sayısı yüzde beşten azdır. Bununla birlikte, video oyunları ve din üzerine araştırmaların keşfedilmesi sonucunda bedenleşme kavramı daha belirgin hâle gelmiştir. Bu araştırma alanının ilk yıllarında yani 2006'dan itibaren odak noktası, oldukça yeni bir olgu olan sanal ortamdı. Video oyunları ve din üzerine yapılacak araştırmalara yönelik ilgi yaklaşık 2010'da gelişmeye başladı (alanın sistematikleştirilmesi açısından bakınız, Campbell ve Grieve 2014; Heidbrink ve Knoll 2014; Radde-Antweiler, Waltemathe ve Zeiler 2014). Bilhassa kültürel çalışmalara ve oyun çalışmalarına olan yakınlık nedeniyle toplumsal cinsiyet ve bedenin rolü gibi popüler konular da dinî çalışmalar ve dijital teknoloji alanına aktarılmıştır. Özellikle avataların rolü yani oyuncuyu temsil eden figürün yanı sıra oyuncuların kendini bütünüyle oyuna vermesi ve buna bağlı olarak bedenin rolü daha belirgin hâle geldi (örn. Grieve 2017).

Quartier'in ayrımına dayanarak somutlaştırmanın fiziksel, ruhsal veya sosyal somutlaşmaya odaklanabileceğini söyleyebiliriz. Şaşırtıcı bir şekilde, manevi bedenlenme üzerine -Scheifnger'in (2010) çevrim içi Pujas ve Pasulka hakkındaki

çalışması ve Metcalfe'nin (2020) manevi teknosferler hakkındaki çalışmaları istisna olmak üzere- neredeyse hiç araştırma yapılmamıştır. Bunun bir nedeni, dinî kuruluşların bir tanrı veya doğaüstü gücün mevcudiyetini gerektiren ritüelleri gerçekleştirme konusundaki isteksizliği olabilir. Fiziksel bedenleştirme ile ilgili olarak en belirgin örnek avatardır. Orijinal anlayışının aksine "1980'lerde çevrim içi ortamdaki bedenlere işaret etmek için kullanılan" avatarın, "bir Hindu tanrısının enkarnasyonuna atıfta bulunan Sanskritçe bir terim" olduğu kabul edilmektedir (Boellstorff 2008: 128). Bununla beraber bugün avatar, belirgin bir dinî anlam taşımamakta ancak oyun içi performansları temsil eden bir araç olarak görülmektedir: Oyuncular, kendilerinin dışında bir bedende, yani avatarlarında yaşayarak kendilerini fiziksel alemin ötesine taşırlar. Bir avatar edinme ve beden kontrolünde yetkinlik kazanma sırasında (oyuncunun ve avatarın) bedenleri oyun esnasında uzar ve genişler (Servais 2020). Bununla birlikte, son 30 yıl boyunca kullanıcıların deneyimleri ve beden ile bedenleştirmenin rolü oldukça farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Erken internet araştırmalarında siber alan Gibson'ın Neuromancer'ı (1994) ile bağlantılı olarak ütopik bir çerçevede sunulur. Sanal ortamlardaki artan teknik olanaklarla birlikte, sanal dünyaların görsel doğası gereği sadece yazı veya metinleri değil, kullanıcıların çevrim içi deneyimlerini oluşturan avatarlar aracılığıyla yürümek veya koşmak gibi faaliyetler beden performansları anlamına geldiğinden, fiziki bedenleştirmenin rolünü gözlemlemek giderek önemli hâle geldi. İlginç bir şekilde, çoğu araştırmacı, sosyal bedenleştirme açısından, fiziksel ve dijital deneyimler arasında bir örtüşme olduğu ve bu çevrim içi sosyal eylemlerin kullanıcıların bedenlerini, toplumsal cinsiyetlerini veya cinsselliklerini deneyimleme şekillerini etkilediği konusunda hemfikirdir. Örneğin, van Doorn şunu vurgular:

> Bu "sanal" deneyimler, fiziksel beden tarafından yaratılan ve içinde yaşanılan bedenleştirilmiş mekânlarla geleneksel ilişkilerin ötesine geçer ve dijital "metin bedenleri" ürettikleri İnternet Aktarmalı Sohbet'in (IRC) metinsel alanına taşınır. Bu bedenler "gerçek şeyin" bire bir metinsel kopyaları olarak anlaşılamazlar, daha çok toplumsal cinsiyet ve cinselliğe ilişkin somut ifadeleri "bir anlam ve görünüm düzleminden" diğerine aktarmaya çalışırlar. (2011: 535)

Çevrim dışı bağlamda çevrim içi sosyal eylemin etkilerini ve sonuçlarını vurgulayan belirgin bir örnek, video oyunlarındaki tecavüzlerdir. Sanal dünyalarda ve video oyunlarında tecavüz ve cinsel taciz oldukça yaygındır ve uzun zaman önce bu ortamların bir parçasıydı (Örneğin bakınız, 2007'den Second Life, Radde-Antweiler 2010). Bir AAA oyunu olan *Grand Theft Auto 5*'te oyuncuların oyun içinde tecavüz edip edemeyecekleri konusunda tartışmaların gündeme gelmesi de ne yazık ki şaşırtıcı değildir. Oyun geliştiricileri bu seçeneği oyuna dâhil etmediler ancak birkaç ay sonra bilgisayar korsanları, oyuncuların başka bir oyuncunun oyununa girmesine izin veren bir mod oluşturdu. Bu karmaşa esnasında avatarları (neredeyse) çıplak olarak ilgili avatarın önünde duruyor ve cinsel eylemi andıran ritimsiz hareketlerde bulunuyordu. Bahsi geçen oyuncular kapana kısılmış ve bunu durdurmaları için oyundan çıkış yapmaktan başka seçenekleri kalmamıştır (Kasumovic ve Brooks 2014). Şimdi ilginç olan sorular şunlardır: "sanal tecavüz nedir?", "Bu tecavüz, 'gerçek' hayattaki bedeni etkilemese bile 'gerçek' bir tecavüz olarak kabul edilebilir mi? (Heidbrink, Miczek ve Radde-Antweiler 2011: 183). Kirwan (2009), oyuncunun fiziksel bedeni, ilk bakışta etkilenmemiş olsa bile bu tür suçları ve ihlalleri yaşayan oyuncuların genellikle gerçek hayattaki tecavüz mağdurlarıyla aynı etkileri yaşadığına dair belirtiler gösterdiğini vurgulamıştır.

Farklı bedenleştirme kategorileri arasındaki ayrımı kullanarak fiziksel bedene saldırılmadığını ancak sosyal bedenin saldırı altında olduğunu ve kullanıcının bir travma yaşadığını söyleyebiliriz. Bu nedenle, yalnızca fiziksel bedene indirgeme yapmak ve çevrim dışı ve çevrim içi bedenler arasında varsayılan katı ayrım olduğunu düşünmek yeterli olmamaktadır.

Buna ek olarak çevrim içi kilise hizmetleri gibi dinî aktiviteler artık yazı yazmak veya sohbet etmekle sınırlı kalmamaktadır. Bu aktivitelere, meditasyon duruşları veya avatarların dua için ellerini kaldırması gibi hareketler eklenebiliyor. Bu nedenle kullanıcılar, artık avatarları aracılığıyla bedensel olarak ortama dâhil olma ve dinî eylemlerin benzerlerini yapabilmektedir. Ayrıca, kullanıcının ekranın "arkasında" duran bedeni, örneğin şarkı söyleyerek veya dua ederek dijital performanslara fiziksel olarak hiç de yüzeysel olmayan bir şekilde dâhil olabilmektedir (Campbell ve Grieve 2014).

Hutchings, Second Life gibi çevrim içi cemaatlerdeki kiliseler üzerine yaptığı araştırmada şunu vurgulamıştır:

> beden, fotoğraflar, video yayınları ve telefon bağlantıları aracılığıyla grup iletişiminde doğrudan görünür veya duyulur hâle gelir. Bu düzeyde ortak bedenleştirmenin mümkün olmadığı durumlarda bile, konuştuğum çevrim içi kilise katılımcılarının çoğu, bedenlerini hâlâ tek başına çevrim içi ibadete dâhil etmeye devam ettiğini dile getirmiştir. (Hutchings 2019: 221)

Çevrim içi bedenin rolü ve nasıl anlaşılabileceği sorusu aynı zamanda metodolojik araştırma sorularıdır. Hine (2015), internetin "bedenlenmiş" bir şey olmasının etnolojik saha çalışmaları için önemli olduğunu doğrulamaktadır. Ancak araştırmaların çoğunda, çevrim içi ve çevrim dışı bedenler arasındaki bağlantı ortak bir zemin olarak kabul edilip görülse bile, çevrim dışı ve çevrim içi beden/bedenleştirme arasındaki

ilişkiye dair net bir tanım konusunda hâlâ teorik bir muğlaklık olduğu görülmektedir. Çoğu araştırmacı sosyal bedenleştirmeleri onaylarken, fiziksel bedenlerle ilgili yeni sorular ortaya çıkmıştır. Ölüm ve ölme konusu bu açıdan öne çıkan bir örnektir. Yapay zekâ tartışması doğrultusunda yeniden keşfedilen bir konu olan (Örneğin, Natale ve Pasulka 2020), fiziksel bedenin dijital dünyaya aktarılmasının dijital olarak imkânı ve bunu vurgulayan post hümanizmle ilgili çalışmalar kadar fiziksel bedenleştirme üzerine gerçekleştirilen çalışmalar ön plana çıkmamıştır. Ancak Hutchings (2019) veya daha erken dönemdeki Heidbrink, Miczek ve Radde-Antweiler (2011) gibi örnekler, fiziksel bedenin (dini) çevrim içi aktivitelere dâhil olduğunu göstermiştir. İşte bu nedenle ölüm ve dijital teknoloji üzerine yapılan araştırmaların çoğunun yalnızca anıt yönüne ve buna paralel olarak sosyal bedenleştirmeye odaklanması şaşırtıcıdır (Örneğin, Klie ve Nord 2016 veya Sumiala 2019). Dinî performanslarla ilgili olarak fiziksel bedenleştirmenin rolü üzerine araştırmalar hâlâ yeterli düzeyde değildir.

Özetlemek gerekirse, artan teknik olanaklarla, özellikle sanal ortamlardaki aktörlerin medya görünümüne artan ilgisiyle, çevrim içi bedenin rolünün daha önemli hâle geldiğini gözlemlemekteyiz. Araştırmalarda, bu konuların dışında, çevrim dışı ve çevrim içi beden arasındaki ilişkinin nasıl tanımlanabileceği sorusu kalmıştır.

Çevrim İçi Ortamda Alan Kavramı

İlginçtir ki, dijital teknoloji fikri her zaman bir alan olarak dijital fikriyle bağlantılıdır:

> sanal bedenleşme zorunlu olarak sanal bir mekânda bedenleştirmedir; sonuç olarak sanal dünyaların zorunlu kıldığı mekânların çoğalması çevrim içi fiziksel varoluş için temel imalarda bulunur. (Boellstorff 2011: 504)

Ortamın tanımıyla bağlantılı olarak ona içkin olan soru şudur: Siber alan "gerçek", otantik bir yer ise, kutsal bir mekân olarak ne ölçüde işlev görebilir? Her iki konunun da "çevrim içi" ve "çevrim dışı" veya "gerçek" ve "sanal" terimlerinin tanımlarına ve bunlar arasındaki ayrıma dayandığı açıktır.

Hâlihazırda Helland, bu tür dinî alanların mutlaka kutsal olmadığını, ancak "ritüel eylemin kendisi aracılığıyla, mekânın kutsalla ilişki kurmak için bir ortam hâline geldiğini ve bu nedenle katılımcılar tarafından kutsal olarak kabul edildiğini" (Helland 2013: 34) vurgulamıştır. Ancak hâlâ dijital teknolojinin bir alan veya mekân olarak anlaşılması gerektiğini varsaymaktadır. Bedenleştirme kavramı bile bir şeyin bir şey içinde bedenleştiği varsayımından hareket etmektedir. Bu, çoğu dijital cihazın çoğunlukla uygulama kullanmak, e-posta yazmak veya web sitelerine bakmak gibi iletişim için kullanıldığı günümüzde verili bir durum değildir. Ancak giriş yaptığımız bir alanın (oyun dünyasına girdiğimizde oyunlarda denildiği gibi) görünüşünü sağlayan oyunlar gibi sanal ortamların ilginç bir etkisini gözlemleyebiliriz. Ancak, dijital medyanın farklı biçimlerini birbirinden ayırmamız ve aktörlerin bu medya biçimlerini nasıl alımladıklarını eleştirel bir şekilde sormamız gerektiğini düşünüyorum. Örneğin, oyuncular e-posta yoluyla iletişimi oyun dünyasındaki (kendileri için görsel olarak oluşturulan bir alan) performanslardan oldukça farklı algılayabilirler. Dijital teknolojinin bu tarz alan veya iletişim teknolojisi olarak anlaşılması bedenleştirme çalışmaları üzerinde farklı etkilere sahip olabilir.

Beklendiği şekilde, dijital alan üzerine yapılan araştırmaların çoğu, alana, sanal dünyaların artan önemi doğrultusunda yaklaşmıştır. Bu tür ortamlarda evlilik veya çevrim içi ibadet servisleri gibi bütün dinî uygulamaları gerçekleştirmek mümkündür. Bu, "sadece sanal"ın aksine, bu aktivelerin ve mekânın ne kadar gerçek olduğuna dair tartışmalara yol açar.

Araştırmacılar, "Biri çevrim içi ortamda 'sadece oturabilir' mi?" (Grieve 2010: 37) ya da sanal alan "otantik bir ritüel alanı mı?" (Heidbrink, Miczek ve Radde-Antweiler 2011: 182) gibi sorular öne sürmüştür. Bu tür kaygılar, yukarıda tartıştığımız gibi beden kavramının yanı sıra mekân kavramının da çeşitli kişiler tarafından farklı şekilde değerlendirildiğini göstermektedir. Bu çevrim içi alanların değerlendirilmesi, genellikle bu bağlamlarda farklı insanlar için "sanalı" ve "gerçekliği" neyin oluşturduğuna ilişkin tanımlara dayanmaktadır. Wertheim, siber alanın alternatif bir alan, "cennetvari bir alem" olarak inşa edildiğini ve bu nedenle gerçeklikten yani fiziksel alandan tamamen farklı bir şey olduğunu daha önce tartışmıştı (1999: 41). Çevrim içi cemaatler veya oyunlar gibi sanal dünyalar, somut bir gerçeklik olarak görülmeleri için gerekli kriterleri ve koşulları karşılamayan alanlar olarak değerlendirilir.

Bu bakış açısında sanal dünyalar tamamen simülasyonlar olarak görülmektedir. Baudrillard'ın simülasyon teorisinde, orijinal ile kopya, gerçeklik ile kurgu, rol model ile imaj arasında ayrım yapmak imkânsız hâle gelmiştir, çünkü günümüzde gerçekliğin imgeleri öncelikle kitle iletişim araçları vasıtasıyla medyalaştırmakta ve gerçekliğin kendisinden daha önemli ve güçlü hâle gelmektedir. Böylece, medya tarafından sunulan dünya, gerçek dünyayı bir hiper-gerçeklik biçiminde yakalayan simülakrum olarak tanımlanmış, simüle edilmiş, yanıltıcı bir dünyadır (Baudrillard 1994). Simülakrın anlamı bu nedenle aldatıcı görünüşler anlamında aşağılayıcı olabilir, ama aynı zamanda üretken bir hayal gücü kavramının bir parçası olarak olumlu bir şekilde de yorumlanabilir. Bu anlamda sanal dünyalar ve bu alanlarda yer alan çevrim içi din, dinî pratikler ve çevrim içi beden yalnızca simülasyon olarak görülebilir.

Çoğu tartışma ve ilgi genellikle "çevrim dışı" ve "çevrim içi" arasındaki ilişkinin yani "gerçeğin" zıttı olarak "sanal"

şeklindeki tartışmayla bilinmektedir. 1990'larda internet üzerine yapılan araştırmalar, çevrim içi aktiviteleri öncelikli olarak iletişim değişimi olarak değerlendirmekten, bu aktiviteleri daha çok sanal cemaatler inşa etme yönüyle incelemeye başlamıştır (Rheingold 1993). Yine de bu iki farklı dünya arasındaki ikilik -sanal dünyanın karşısında yer alan fiziksel, "gerçek" dünya- önemli bir ayrımdır. Stone (1995) sanal cemaat tanımında, internetin fiziksel dünyadan ayrı bir alan olduğunu ve çevrim dışı kimlik üzerinde önemli bir etkisi olmadığını vurgulamıştır. O'Leary, ritüeller gibi dinî performansların da "maddi menfaatleri veya sonuçları olmayan" sadece yapay yapılar olduğunu vurgularken aynı özelliğe işaret etmişti (1996: 804). Sanal dünyalar, gerçek hayatın kendisinden çok gerçek hayatın simülasyonları oldukları ve "belirgin bir gerçek hayat yanılgısına" dayandıkları için sadece oyun alanları olarak hizmet etmektedir (Turkle 1995: 324).

Ancak diğer araştırmacılar, fantezi ve gerçeklik arasındaki bu ikili zıtlığı eleştirmiştir. Gunn ve Brummett (2004) bu tür kategorilerin inşacı bir modelini vurgulamıştır. Deleuze gibi diğer erken dönem araştırmacılar, siber alanı gerçekliğin ayrılmaz bir parçası olarak görmüş ve "sanal" ile "gerçek" arasındaki ikiliği "sanal" ile "güncel" arasındaki ikilik ile değiştirmiştir. Deleuze, sanallığın gerçek olarak kabul edilebileceğini ve "kesinlikle gerçek nesnenin bir parçası olarak tanımlanması gerektiğini" vurgulamıştır (Deleuze 1988/2004: 260).

Jakobsson, sanal eylem ve bu eylemlerin gerçekleştiği sanal alan arasında ayrım yapınca, gerçek-sanal ilişkisine yönelik teorik ilerleme sağlanmıştır. O, Goffman'ın benliğin gündelik hayatta sunumu teorisine dayanarak Turkle'ın bütünüyle bir simülasyon olarak gördüğü sanallık kavramına şiddetle karşı çıktı. Jakobsson'a göre, sanal ortamlardaki sosyal eylemlerin çevrim dışı beden ve zihin üzerinde gerçek etkileri vardır. Çevrim içi dinî performanslar ve deneyimler çevrim içi

alanla sınırlı olmayan bir etki yaratır. Ancak bu etkiler gerçek olarak kabul edilebilirse mekân doğrudan aynı statüye sahip olmaz. Siber alandaki şeyler -örneğin bir bira- fiziksel muadillerinden farklı unsurlardan veya özelliklerden oluşur – bu yüzden yalnızca "sembolik anlam bozulmadan kalır" (Jakobsson 2001).

Bununla birlikte, Jacobsson daha sonraki çalışmalarında, "gerçek yaşam" ve "sanal yaşam" ikiliğini bırakır çünkü bunlar "fiziksel dünya ile sanal dünya arasındaki farkı ifade etmeye yeterince uygun değildir" (Jakobsson 2006: 64). Diğer araştırmacılar da bu anlayışın bırakılması çağrısında bulunmuştur. *Second Life* veya *World of Warcraft* gibi sanal dünyalar üzerine çalışan araştırmacılar, "sanal", "gerçek" veya "otantik" gibi niteliklerin tamamen kullanıcıların anlayışına bağlı olduğunu açıkça belirtmiştir: Sanal dünyalarda olup bitenler genellikle katılımcılar için bir o kadar gerçektir, bir o kadar anlamlıdır" (Taylor 2006: 1). Birçok kullanıcı için çevrim dışı ve çevrim içi yaşamlar ve bağlamlar birleşmekte ve iç içe geçmekte ve (Consalvo ve Ess 2011) bu durum çelişkili olarak görülmemektedir (Baym 2010). Boellstorff'un vurguladığı gibi:

> Bu sanal dünyaları gerçek yapan şey, ilişkilerin, romantizmin, ekonomik ilişkilerin ve cemaatin orada bulunması, kısacası bu dünyaların insan kültürünün mekânları olmasıdır. Sanal ile aktüel arasındaki bağlantıyı oluşturan işte bu sosyal gerçekliktir. (Boellstorff 2008: 245)

"Sanal" ve "gerçek" arasındaki ayrımı hâlâ vurgulayan klasik yaklaşımların çoğu, Benjamin'in (1968) her şeyin medyalaştırıldığı tezine dayanmaktadır. Bu tezi, her şeyin ayrılmaz bir şekilde medya ile bulaşarak orijinal kalitesini yitirmesi olarak da açıklayabiliriz. Medya içindeki yeniden üretim süreciyle nesne, ilk ortaya çıktığı gelenekten ayrılır. Ancak bunu ciddiye alırsak, nesnelerin yanı sıra ne tür eylemlerin

medyalaştırılmadığını eleştirel olarak sormak zorunda kalırız. "Sanal" ve "gerçek" arasındaki keskin ayrıma karşı bir diğer önemli argüman, yukarıda bahsedilen derin medyalaştırma kavramının açıkça ortaya koyduğu gibi, artık medyalaştırılmamış bir alanın var olmadığı varsayımıdır.

Özetle, interneti bir alan olarak değerlendirmek kendi içinde zorluklar ihtiva etmektedir. Bununla birlikte, belirli dijital ortamların aktörler tarafından mekân olarak değerlendirilmesi, "sanal ve gerçek" ikiliği açısından çevrimi çi alanın otantik veya salt simülasyon olarak görülmesinde etkilidir. Nitekim yeni araştırmaların çoğu bu ikiliği eleştirmektedir.

Sonuç

Bu bölüm COVID-19 salgını sırasında yazılmıştır ve hem bireysel aktörlerin hem de dinî kuruluşların dijital teknolojiye karşı güven kazanmaya başlamasıyla bir yenilik hamlesi denilen olguyu gözlemleyebiliyoruz; çünkü artık fiziksel mesafe denilen bir gerçeklik bulunmaktadır. Artık ilginç soru, COVID-19 öncesi koşullar geri döndüğünde ve dijital teknoloji pandemi dönemindeki kadar kullanılmadığında, aktörlerin ve kuruluşların nasıl davranacağıdır. Teknolojiler hâlâ dinin ayrılmaz bir parçası mı olacak yoksa kiliseler giderek analog iletişime geri mi dönecek? Ve bu süreç, dinî iletişimi ve performansları nihayetinde nasıl değiştirecek? Örneğin, Roma Katolik Kilisesi'nin dijital teknolojiyi kullanan ritüelleri benimseme konusunda oldukça isteksiz bir tavır sergiliyorken, yakın dönemde dijital teknolojinin yardımıyla komünyon gibi ritüelleri gerçekleştirmeye yönelik ilk girişimlere başlamıştır – ABD'de sanal bir İlk Komünyon'u kutlayan çocuklar gibi.

Bedenleştirme üzerine yapılan araştırmalar ve buna paralel olarak beden ve mekân olarak dijital teknoloji meselesine dair çalışmalar çeşitlendirilmelidir. Kendine özgü vaka çalışmalarına hangi düzeyde bedenleştirmenin dâhil olduğunu eleştirel

bir şekilde sormalıyız. Ayrıca, fiziksel bedenleştirmenin rolünü dikkatli bir şekilde araştırmalı ve çevrim dışı ve çevrim içi ortamlarla ilgili yeterli derecede tanımlar aramalıyız. Dijital teknolojinin kendisinin tanımı sorusuna ilişkin olarak, bir iletişim aracı veya bir alan olarak anlaşılan dijital teknolojiyle ilgili bedenleştirmenin farklı boyutları arasında ayrım yapmalıyız. Bu farklı biçimlerin aktörler tarafından değerlendirilmesinde farklılıklar gözlemleyebilir miyiz? Ayrıca son olarak "gerçek" ve "sanal" arasındaki analitik ayrımı ve örtük varsayımlarımızdaki açık bir kavramı es geçmeliyiz. Aslında, dinî pratiği veya deneyimi neyin gerçek kıldığı konusundaki bu sorular etrafındaki tartışmalar, aktörlerin bakış açısına ve çoğunlukla onların "gerçeklik" ve "sanallık" kriterlerine bağlıdır. Gerçek ve sanal kavramlarının ilişkilerinde ikili, birbirine bağımlı veya analog olup olmadığı da bu bakış açısına bağlıdır.

Okuma Önerileri

Campbell, H. A. (2020) *Religion in Quarantine: The Future of Religion in a Post Pandemic World.* https: hdl. handle.net / 1969.1/188004

Bu çalışma, 2020'deki COVID-19 salgını sırasında bireylerin yaşadıkları dinî deneyimleri ortaya koymaktadır. Dijital teknolojiyle ilgili olarak çeşitli makaleler, dini katı bir şekilde çevrim içi olarak gerçekleştirmenin faydalarını ve sorunlarını tartışmaktadır. Bu nedenle okuyuculara, bedenleştirme ile ilgili olarak din ve dijital teknoloji arasındaki ilişkiyi yansıtan dinî kuruşların ve bireysel aktörlerin benzersiz bir enstantanesini sunmaktadır.

Grieve, G. (2016) *Cyber Zen: Imagining Authentic Buddhist Identity, Community and Practices in the Virtual World.* London: Routledge.

Bu monografi, *Second Life* Budistleri üzerine yapılan etnografik araştırmalara dayanmaktadır. Bu çalışmada, dinî pratiklerin dinî aktörler tarafından gerçek veya otantik olarak değerlendirilmesine ilişkin sorular yöneltilmektedir. Yine bu çalışma, kullanıcıların sanal ortamda dini nasıl icra ettiklerine ışık tutmaktadır.

> Hine, C. (2015) *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*. New York: Bloomsbury Academic.

Bu monografi, sanal ortamlarda etnografik araştırma metodlarını tartışmakta ve bedenleştirme sorunuyla ilgili yöntemlere iyi bir genel bakış sunmaktadır.

Kaynakça

Baudrillard, J. (1994) *Simulacra and Simulation*, Michigan: University of Michigan Press.

Baym, N. (2010) *Personal Connections in the Digital Age*, Cambridge: John Wiley.

Benjamin, W. (1968) "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction," in W. Benjamin, *Illuminations*, Harry Zohn (trans), 217-251, New York: Schocken Book.

Boellstorff, T. (2008) *Coming of Age in Second Life. An Anthropologist Explores the Virtually Human*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Boellstorff, T. (2011) "Virtuality: Placing the Virtual Body: Avatar, Chora, Cypherg," in F.E. Mascia-Lees (Ed.), *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, 504-520, Oxford: Wiley-Blackwell.

Bourdieu, P. (1990) "Structures, Habitus, Practices," in *The Logic of Practice*, 52-65, Cambridge: Polity.

Campbell, H. and Garner, S. (2016) *Networked Theology: Negotiating Faith in Digital Culture*, Ada, MI: Baker Academic.

Campbell, H. and Grieve, G. P. (Eds.), (2014) *Playing with Religion in Digital Games*, Bloomington: Indiana University Press.

Consalvo, M. and Ess, C. (2011) *The Handbook of Internet Studies*, San Francisco, Toronto, Chichester, UK: John Wiley.

Couldry, N. and Hepp, A. (2013) "Conceptualizing Mediatization: Contexts, Traditions, Arguments," in *Communication Theory* 23, 191-202.

Deleuze, G. (1988) *Bergsonism*, New York: Zone Books, P. Patton (trans.) (2004) Difference and Repetition, London: Continuum.

Doorn, N. van (2011) "Digital Spaces, Material Traces: How Matter Comes to Matter in Online Performances of Gender, Sexuality and Embodiment," *Media Culture Society* 33, 531-547.

Gibson, W. (1994) *Neuromancer*. Munich: Heyne.

Gosling, D. L. (2013) "Embodiment and Rebirth in the Buddhist and Hindu Traditions," *Zygon* 48(4), doi: 10.1111/zygo.12049

Grieve, G. (2010) "Virtually Embodying the Field: Silent Online Meditation, Immersion, and the Cardean Ethnographic Metho,." *Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 4(1), 35-62.

Grieve, G. (2017) *Cyber Zen: Imagining Authentic Buddhist Identity, Community and Practices in the Virtual World*, London: Routledge.

Gunn, J. and Brummett, B. (2004) "Popular Communication after Globalization," *Journal of Communication 54*, 705-721.

Heidbrink, S., Miczek, N., and Radde-Antweiler, K. (2011) "Contested Rituals in Virtual Worlds," in R.L. Grimes, U. Hüsken, U. Simon, and E. Venbrux (Eds.), *Ritual, Media, and Conflict*, 165-187, Oxford, New York: Oxford University Press.

Heidbrink, S. and Knoll, T. (Eds.) (2014) "Religion in Digital Games. Multiperspective and Interdisciplinary Approaches," *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 5. https://doi.org/10.11588/rel.2014.0.12181

Helland, C. (2013) "Ritual," in H. Campbell (Ed.), *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, 25-40, London: Routledge.

Hepp, A. and Communicative Figurations Research Network (2017) Transforming Communications. Media-Related Changes in Times of Deep Mediatization. Communicative Figurations Working Paper, 16. Available at: www.kof.unibremen.de/fleadmin/user_upload/ Arbeitspapiere/CoFi_EWP_Hepp-Research-Network.pdf (Erişim: 1 Haziran 2017).

Hepp, A., Hasebrink, U., and Breiter, A. (2018) *Rethinking Media Transformations: Communicative Figurations in a Complex World*, Cham, Switzerland: Palgrave.

Hill-Smith, C. (2009) "Cyberpilgrimage: A Study of Authenticity, Presence and Meaning in Online Pilgrimage Experiences," *Journal of Religion and Popular Culture* 21(2). Online. Available at: www.usask.ca/relst/jrpc/art21%282%29-Cyberpilgrimage.html (Erişim: 20 Haziran 2011).

Hine, C. (2015) *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*, New York: Bloomsbury Academic.

Hjarvard, S. (2008) "The Mediatization of Religion. A Theory of the Media as Agents of Religious Change," *Northern Lights* 6, 9-26.

Hjarvard, S. (2013) *The Mediatization of Culture and Society*, London: Routledge.

Højsgaard, M. and Warburg, M. (2005) "Introduction: Waves of Research," in M. Hojsgaard and M. Warburg (Eds.), *Religion and Cyberspace*, 1-11, London: Routledge.

Hutchings, T. (2019) *Creating Church Online: Ritual, Community and New Media.* New York: Routledge.

Jakobsson, M. (2001) "Rest in Peace, Bill the Bot. Death and Life in Virtual Worlds," in R. Schroeder (Ed.), *The Social Life of Avatars*, 63-76, London: Springer.

Jakobsson, M. (2006) *Virtual Worlds and Social Interaction Design.* Online. Available at: http:// umu.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2:144420 (Erişim: 25 Temmuz 2011).

Johnston, J. (2016) "Body/Embodiment," in R. A. Segal and K. Von Stuckrad (Eds.), *Vocabulary for the Study of Religion.* Available at: http://dx.doi.org/10.1163/9789004249707_vsr_ COM_00000107 (Erişim: 15 Haziran 2020).

Kasumovic, M. and Brooks, R. (2014) "Virtual Rape in Grand Theft Auto 5: Learning the Limits of the Game." Available at: https://theconversation.com/virtual-rape-in-grandtheft-auto-5-learning-the-limits-of-the-game-30520 (Erişim: 15 Haziran 2020).

Kirwan, G. (2009) *Presence and the Victims of Crime in Virtual Worlds.* Online.Available at: www.temple.edu/ispr/prev_conferences/proceedings/2009/Kirwan.pdf(Erişim: 1 Kasım 2011).

BÖLÜM 2

TEMATİK VAKA ÇALIŞMALARI

8. Din: Gerçek Benliğini Bulmak: Güney Kore'de Tapınak Konaklamasını YouTube'da Yayınlamak

Sam Han
Türkçesi: Ömer Faruk Cengiz

Güney Kore popüler kültürü, 2000'li yıllardan bu yana büyük çapta küresel tanınırlık ve etki kazanmıştır. Popüler Kore müziği, televizyon dizileri ve filmlere yönelik (çoğunlukla komşu Çin ve Japonya'da) bölgesel bir ilgi olarak başlayan bu süreç, 21. yüzyılın ilk yirmi yılında Avrupa'dan Güney Amerika'ya uzanan hayran kitlesine sahip dünya çapında devasa bir olgu hâline gelmiştir (Kim 2013). Kore kültürüne olan ilginin son yıllardaki yükselişi, kozmetikten (K-beauty adı altında) gıdaya (K-food) ve hatta bu ikisinin doğal bir uzantısı olarak görülebilecek Koreli "sıhhatine" kadar uzanmıştır. Sıhhat sağlıktan farklıdır çünkü çoğunlukla sağlık teriminin içermediği genel iyi oluşu kapsayacak şekilde kullanılır. Bu terim ana akım Batılı biyomedikal bilimin es geçtiği iyi oluşa alternatif yaklaşımları gündeme getirmektedir. Son on yılda Koreli sıhhatine gösterilen ilginin en bariz örneği "tapınak konaklamalarıdır."

Tapınakta konaklama ifadesiyle kastedilen şey oldukça açıktır. Resmî niteliğe sahip "Tapınak konaklaması" (Templestay) etkinliği, Güney Kore'nin Japonya ile birlikte FIFA

Dünya Kupası'na ev sahipliği yaptığı 2002'de başlatılmıştır. Seul şehri resmî turizm web sitesine göre bu etkinlik, "Koreli ya da değil sıradan insanların arzu ettikleri takdirde bir ya da daha fazla gece Kore'nin büyüleyici tapınaklarında bir keşişin hayatını deneyimlemesine imkân tanımaktadır" (Seoul Templestay 2014). Kaç gece kalınabileceği tapınağa göre değişmektedir, kimisi yarım gün kimisi ise neredeyse bir hafta konaklama olanağı sunmaktadır. Tapınak konaklamalarının Koreli ve yabancı turistler tarafından çokça rağbet görmesi, Kore Budizm'inin ana düzeni olan Jogye Düzeninin ana tapınağı Jogyesa tarafından Seul'de bir Tapınak Konaklaması Bilgi Merkezi kurulması ihtiyacını bile doğurmuştur.

Tapınak konaklamalarının bu denli rağbet görmesi pek çok etkene dayandırılabilir. Bu, tamamıyla yukarıda açıklanan Kore furyasının bir sonucu olabilir. Aynı zamanda Koreli Budist "mega keşişlerin" diğer kültürel alanlarda artan şöhretinden de kaynaklandığı söylenebilir. Dünyada en çok satan kitaplar arasına giren *Sadece Yavaşladığınızda Görebileceğiniz Şeyler*'in (*The Things You Can See Only When You Slow Down*) yazarı Haemin Sunim ve "tapınak yemeğini" popülerleştiren şef Jeong Kwan gibi Budist rahipler, Kore Budizmine ve özellikle Kore tapınaklarına gösterilen ilginin artmasında çokça emek sarf ettiler. Bir gazete makalesinin açıkça yazdığı gibi tapınak konaklamalarına yönelik ilgi, "rahibe-şef Jeong Kwan'ın Netflix'e ait *Şefin Masası* (Chef's Table) programına katılması sayesinde" artmıştır. (Jang 2019)

Bu durum, işi üstlenip web sitesinde tapınak konaklamasını ön planda tanıtan Kore Turizm Kurulu tarafından da kabul edilmiştir:

> Bir tapınakta kalmak, kendini yeniden keşfetmenin harika bir yoludur. Tapınak çanlarının sesi, sakin tapınak arazisinde yankılanarak tapınak ziyaretçilerinin kalplerine huzur verir. Bu konaklama, şehir hayatından

> sığınak sağladığı gibi meditasyon ve şifa için de zaman ve yer sunar.
>
> [. . .]
>
> Tapınak konaklaması, Kore Budizmini, günlük yaşam tarzını, ritüellerini ve maneviyatını deneyimlemek için eşsiz bir fırsattır. Genellikle bir Budist tapınağında kalmayı ve günlük manastır etkinliklerine katılmayı içermektedir. Tapınak konaklamaları Kore Budizmini deneyimlemek için yerli ve yabancı turistler arasında günümüzde gerçekleştirilen en popüler etkinliklerden biridir. (Visit Korea 2019)

Bu kısa alıntıdan da anlaşılabileceği gibi tapınak konaklaması, şehir hayatının koşuşturmacasından uzaklaşmanın, bir başka deyişle tempoyu düşürerek kendini (yeniden) keşfetmenin bir aracı olarak ilgi ve takdir toplamaktadır. Tapınak konaklaması, insanın benliğine hitap etmesinin yanı sıra kültürel ve manevi bir deneyim olarak görülmektedir. Bu, hem Kore Budizm'ine özgü ayinleri ve ritüelleri içeren ruhsal bir deneyim hem de sağlıklı yaşam olarak tapınak konaklamasının nasıl anlaşıldığı sorusunu gündeme getirmektedir. Bu vaka çalışması, yabancı ve yerli Koreli turistlerin Güney Kore tapınaklarına yaptığı ziyaretler sırasında çektiği YouTube vlog'larının* incelenmesi yoluyla bu ilişkiyi kısaca keşfedecektir. Bunu yaparken tapınak konaklamalarının nasıl anlaşıldığını inceleyeceğiz. Bu konaklamalar sırf Budistlerin dâhil olduğu bir etkinlik olarak mı yoksa seküler kültürel Kore deneyimleri olarak mı anlaşılmaktadır? Bu bağlamdaki düşüncelerinde "sıhhat" nasıl dile getirilmektedir?

---

* Vlog, video bloğu yani video günlüğünün kısaltmasıdır. Vlog çeken kişiler günlüğe benzer şekilde belirli bir zaman diliminde ve belirli bir konu etrafında yaşadıkları/yaşanılan olay, bunlara dair düşünce-tepkileri ve ilgili görüntüler/kendi görüntülerine videoda yer verirler ve videolar genelde birden fazla kesit içerir. (Ç.N.)

Bu vaka çalışması tapınak konaklamalarını sosyal, dinî ve siyasi bağlamda açıklamayı hedeflemektedir. Tapınak konaklamalarını özellikle Güney Kore'nin manevi hayatında yaşanan büyük bir değişim içinde konumlandırmayı hedefliyorum. Bu manevi hayat, din ve kültürün bireylere pasif bir şekilde doktrin sağlamasından ziyade yaşam tarzlarının yorumlandığı ve inşa edildiği dolayısıyla "seküler ritüellere" kapının aralık tutulduğu bir işleyişe sahiptir. Ayrıca, Güney Korelilerin Kore Savaşı'nın sona ermesinden bu yana katlanmak zorunda kaldığı kalkınmacı kapitalizmin büyüsünün bozulması da bu gelişmeleri beraberinde getirmiştir. Bahsedilen hedeflere ulaşabilmek için bu vaka incelemesinde Kore tapınaklarına yönelik yorumlayıcı, medya-sosyolojik bir yaklaşım benimsenmiş ve bunun neticesinde YouTube videoları birincil araştırma nesnesi olarak ele alınmıştır (Han 2016). Aşağıda açıklayacağım gibi YouTube, tapınakta konaklama deneyiminin kitlelere tanıtılması açısından olduğu kadar Kore tapınak konaklamalarına dair söylemlerde sıhhat ve şifanın inşasında da önemli bir gösterge işlevine sahiptir. Bu nedenle bu vaka çalışması, resmî Tapınak konaklaması programı web sitesinde öne çıkarılanlardan ve bağımsız içerik üreticiler tarafından yayınlananlardan seçilmiş YouTube vlog'ları örnekleminde medya içerik analizi yöntemini kullanmaktadır ve bu örneklemi daha büyük bir söylemin göstergesi olarak ele almaktadır (Fairclough ve Wodak 1997; Van Dijk 2001).

Sıhhat ve Şifa Bulma

Güney Kore'de "sıhhat", "şifa" kelimesiyle bağlantılı olarak kullanılmaktadır. Bu iki kelime eş anlamlı olmasa da birinin diğerine tabi olduğunu söylemek mümkündür. Bu kelimeler İngilizcede kullanılsa da İngilizce tanımlarıyla tam olarak aynı anlama gelmemektedir. Günümüz Güney Kore'sinde şifa, her türlü "fiziksel sağlık, zihinsel sağlık, kaygıdan kurtulma ve

yaşam doyumu" anlamına gelir (Lee 2013: yayıncı yok). Saunaya gitmek veya ormanda yürüyüşe çıkmak bile şifa sayılabilir. Bunlar Koreli olmayanlar için bir şekilde anlaşılabilir olsa da "şifa" artık öyle bir ticari slogana dönüşmüştür ki akademisyenler, Kore'deki kafeler, kişisel gelişim kitapları ve bu terimi kullanan televizyon programlarında görülen bir "şifa dalgasından" bahsetmeye başlamıştır. 2013 yılında Kültür, Spor ve Turizm Bakanlığı tarafından hazırlanan bir raporda, "şifa bulmanın" kültür ve sanat endüstrilerinde 2013 yılının yeni akımı olacağı belirtilmiştir (Yoon 2013). Samsung Ekonomik Araştırma Enstitüsü'nün başka bir raporu, bunun arkasındaki nedeni şöyle açıklamaktadır:

> şifalı ürünlere yönelik artan ilgi, diğer çeşitli faktörlerle birleşen uzun süreli ekonomik durgunluk: yüksek genç işsizliği, zayıf gelir artışı, arkadaşlar ve aile ile iletişim eksikliği, hükümete artan güvensizlik ve toplum hakkında karamsar görüşler. (Lee 2013: yayıncı yok)

Bu yapısal etkenlere daha sonra döneceğiz. Tapınak konaklamalarına yönelik ilginin tam da bahsedilen akımla alakalı olduğu öne sürülebilir. Bir dergi yazarının bahsettiği gibi:

> Ülkenin geneline yayılmış tapınak konaklaması etkinlikleri [...] son birkaç yılda insanların gözdesi olmuştur, özellikle de genç Koreliler arasında. Etkinlik, Kore popüler kültüründe görülen "şifaya" yönelik artan ilgiyle bağlantılıdır ki bu kavram toplumun baskılarından ve şehir hayatının sebep olduğu stresten doğada sessiz/sakin vakit geçirerek kaçmayı içerir.* (Crawford 2019: yayıncı yok)

Kore Budizmi Kültür Birliği'ne ait resmî Tapınak Konaklaması web sitesine kısaca baktığımızda bu konaklamaların

---

* Korecedeki kaynaklardan alıntı yaparken "Tapınak konaklamasının" (templestay) şeklinde orijinal yazımına sadık kaldım, diğer durumlarda ise "tapınak konaklamasını" (temple stay) kullandım.

"şifa bulma" akımının doğrudan bir yansıması olarak ele alındığı görülmektedir. "Gerçek Benliğinizi Bulmak" kelimeleri, ziyaretçilerin ve keşişlerin birbirlerine saygıyla eğildiği resimlerin bulunduğu en üstteki fotoğraf galerisinde yer almaktadır. Bu kelimeler ayrıca çeşitli konaklama türlerinin tanıtıldığı "Tapınak Konaklaması Nedir?" sayfasında da yer almaktadır: bir günlük tapınak konaklaması, deneyim odaklı tapınak konaklaması ve dinlenme odaklı tapınak konaklaması. Kişinin gerçek benliğini bulması, bu konaklamaların tüm açıklamalarında ayrıntılı olarak işlenmektedir fakat en çok vurgulanan şey "yoğun bir yaşam tarzından" kaçıştır. "Dinlenme odaklı tapınak konaklaması rahatlamaktan başka hiçbir şey yapmayacağınız" bir etkinliktir. Bu sayfada "tapınağın yorgun zihniniz ve bedeniniz için bir sığınak olacağı ve enerjinizi yenileyeceği" yazmaktadır. Devamında ise şunlara yer verilmiştir:

> Zihniniz için stressiz bir tatil sunan dinlenmeye yönelik tapınak konaklama etkinliği ile kendinizi rahatlatma şansınız olabilir. Yoğun günlük rutininizden uzaklaşın, doğada nefes alın, meditasyon ve Budist törenleriyle yaşam gücünüzü yenileyin. (Templestay 2020a: yayıncı yok)

Bunun yanında konaklama deneyiminin kültürel ve dinî yönü de vurgulanmıştır. Başka tapınaklardaki konaklamalar, ziyaretçiye "önemli geleneksel Kore Budist törenlerine" katılma fırsatı sağlayan "Kore manastır yaşamının" bir örneği olarak tanımlanmıştır. "Tapınak Konaklaması Faaliyetlerine Giriş" adlı bir sayfada bu daha da açık ifade edilmiştir. Bu sayfa, Kore Budist tapınaklarını "Budizm'in Kore'ye ilk gelişinden bu yana geçen 1700 yılda parlak Kore kültürünün çiçek açtığı temel" olarak adlandırmaktadır. (Templestay 2020b: yayıncı yok)

Medyanın tapınak konaklamaları hakkında yaptığı haberler de bu durumu yansıtmaktadır. Bu haberlerde kendini

keşfetme ve "şifa bulma" konuları Kore kültürü ve Budizm ile iç içe ele alınmıştır ve "Korelilikle" Budizm arasındaki çizgi de oldukça bulanıktır. Bir haberde yazar, deneyimi kişiselleştirme ve "hiçbir şey tarafından rahatsız edilmeden dinlenme" imkânını vurgulamıştır. Tapınakların yavan olduğu fikrini reddetmek için ciddi çaba sarf eden yazar, "Bitki bazlı yemekler yemenin ve saatlerce meditasyon yapmanın itici olduğunu düşünebilirsiniz" diye yazıyor ve ekliyor: "ama Güney Kore'deki tapınak konaklamaları her zaman böyle değildir." (Jang 2019): yayıncı yok) Ana akım medya, tapınak konaklamalarının daha sevimli gözükmesini sağlamanın yanı sıra bu etkinliklerin stres atmayı ve doğaya daha yakın olmayı sağlaması konusuna oldukça eğilmiştir. Bir yazarın Seul'ün eteklerindeki bir tapınağı tarifindeki gibi durum gerçekten de budur:

> Mesafe olarak çok uzak olmasa da başkentin moda dünyasından, yüksek teknolojisinden ve modern mimarisinden azade bir dünya[dan bahsediyoruz]. Sarp, ormanlık yamaçlar ve keskin zirvelerden oluşan doğal bir bariyer olan Taebaek Sıradağları'nın bir çıkıntısının tabanında yer alan tapınak, yangın, savaş ve diğer afetlere rağmen yaklaşık 1.500 yıl boyunca ayakta kalmıştır. (Crawford 2019: yayıncı yok)

Yukarıdaki alıntıda yer alan doğa, şehir yaşamı, teknoloji, modernite, tarih ve tapınak kavramları arasındaki söylemsel uyum, yazarın "mesafe" olarak adlandırdığı teorik bir ayrımı ortaya koymaktadır. Bu mesafe başkent Seul ve tapınağın örnek olduğu iki kategori arasındadır. Bu kategoriler açıkça modernite ve dini temsil ederler. Tapınakta konaklama söyleminin içerdiği bu ilişki, tapınak, doğa, Budizm ve "Kore kültürünün" modernitenin teknolojik kültürü sorununa çözüm olarak işlev gördüğü izlenimini verecek şekilde eklemlenmiştir.

Tapınak Konaklaması Vlogları

Yukarıdaki açıklamaları düşündüğümüzde tapınak konaklamalarına yönelik rağbetin ironik bir şekilde teknolojik hususiyetle dijital yollarla arttığını görüyoruz. Tapınak konaklamaları, özellikle Kore'deki çeşitli tapınak konaklamalarını ayrıntılı bir şekilde kayıt altına alan hem Koreli hem de yabancı turistlerin çektiği bir dizi videonun bulunduğu video paylaşım platformu YouTube'la popülerlik kazanmıştır. Esasında Templestay programının resmî web sitesinde farklı türde videolar barındıran bir YouTube kanalı mevcuttur. Bu videolardan bazıları daha çok tanıtıma yönelikken diğerleri bilgilendirme amacı taşımaktadır ancak kanaldaki baskın türlerden biri vlogdur.

"Vlog" kelimesi video günlüğünün kısaltmasıdır. (Kelimenin Korece telaffuzu, "v-log" ifadesinin türetildiği iki kök sözcüğü vurgulamaktadır.) YouTube'a yüklenen bu tür içeriklerin sıradan videolar olduğunu söylemek mümkünse de vlog'un blogla olan tarihsel bağlantısı önemlidir çünkü her ikisinde de şahsi tecrübe ön plandadır. Bununla, blogun edebi bir biçim olarak şahsi yönlerinin, günümüzdeki vlog'ların çoğu zaman vlog çekenler tarafından şekillendirilmiş videolar olmasıyla bağlantılı oluşunu kastediyorum. Vlog'ların birinci şahıs bakış açısından* ve çoğu zaman kamu alanlarını kullanarak az maliyetle yaratıcı içerikler çıkaran doğası, onları günümüzdeki diğer internet videolarından ayıran şeydir. Nitekim Vlog'ların kendine özgü çekim usulleri olduğunu söyleyebiliriz. YouTube'daki vlog'lar söz konusu olduğunda üretim değeri veya sinematik kalite açısından bir "standarttan" söz etmek mümkün değildir ve çoğu durumda bu videolar,

* Birinci şahıs bakış açısı, üçüncü şahıs bakış açısının aksine çevrenin, olayları yaşayan-gören kişinin gözünden kayıt altına alındığı, kişinin kameranın arkasında durduğu ve izleyicinin kişiyi görmediği video çekim tekniğidir. (Ç.N.)

videodaki kişi tarafından çekilmektedir. Videoyu çeken kişi bazen izleyicilere yüzünü dönüp konuştuğu kısımlara da yer vermektedir. Gerçekten de bu tarzda doğrudan bir hitap, türün temel unsurlarından biridir ve vlog türünün iki önemli özelliği olan özgünlük ve gerçekçiliğine katkıda bulunmaktadır (Chapple ve Cownie 2017).

Tapınak konaklaması etkinliği resmî sitesinin vloglara belirgin bir şekilde ön sayfalarda yer vermesi şaşırtıcı değildir. "Fotoğraflar ve Videolar" sayfasında, "[Tapınakçı hikayesi] (Templer story) Yabancılar Kore'ye geldiklerinde gerçekten nereyi ziyaret etmek istiyorlar?!" başlığını taşıyan bir video mevcuttur. (Templestay 2019b). Başlıktan da anlaşılacağı gibi videoda, kanalın "Tapınakçı" (Templer) olarak adlandırdığı, tapınakta konaklayan fakat keşiş olmayanların hikayelerine yer verilmiştir. Videodaki vlogu çeken kişi, Korece konuştuğu için uyruğu belli olmayan Mariel adında genç bir kadındır. İlk kez bir tapınakta kalacağını belirten Mariel, Korece konuşan bir yabancı olarak önemli bir yere sahiptir. Kore'ye ve Kore kültürüne aşinadır, yabancı olması hasebiyle de dışarıdan birisinin bakış açısını sunabilmektedir. Başka bir deyişle bir açıdan deneyimi aktaran birisi olarak hareket etmekte aynı zamanda bir yabancı olarak bir dereceye kadar merak uyandırıcı kalmayı başarmaktadır. Bu ikili durum yalnızca bu vlogda değil Koreliler tarafından üretilen neredeyse tüm vloglarda da kendini göstermektedir.

Mariel'in vlog'u etkinliğin doğal sıralamasını takip etmektedir. Önce Jogye Düzeni'nin baş tapınağı olan ve Jeolla namdo'da bulunan Hwaeomsa Tapınağı'na giriş yapar. İlk iş olarak odasına girip "tapınak kıyafetlerini" giyer. Daha sonra, konaklamanın neleri gerektireceğine dair genel bir bakış sunan bir bilgilendirme yapılır. Gerçekten de videosunun geri kalanı bilgilendirmenin bahsettiği sırayla ilerlemektedir. Mariel, diğer ziyaretçilerle birlikte akşamın ilerleyen saatlerinde

ve ertesi sabah gerçekleşecek ibadet için eğilmeyi öğrendiği bir oturuma katılmıştır. Videoda bunun yanında tespih yapmayı öğrendiği ve yemek yiyip bulaşıkları yıkadığı bir kısım da mevcuttur. Diğer kısımlar arasında akşamları ibadet ederken 108 kez eğildiği bir sahne de bulunmaktadır. Ayrıca bir sahnede bahçeyi süpürdüğü de görülmektedir.

Koreli ya da yabancı turistler tarafından çekilmiş olan bu sahneler, YouTube'daki tapınak konaklamaları vlog'larının hepsinde bulunabilir. Ancak Mariel'in vlog'unda en çok dikkat çeken durum tapınakta yaptığı etkinliklerin her birinin öncesinde ve sonrasında sunduğu yorumlardır. Bu yorumlar birkaç hususu vurgulamaktadır ki en yaygını doğa ile ilgilidir. Mariel tapınağın etrafındaki muhteşem manzara hakkında birkaç yorum yapmıştır. Bunu tapınak alanına ilk girdiğinde ve ayrıca avluyu süpürürken yapar. Doğayla ilgili yorumların yanı sıra tapınağın ve çevresinin huzurlu atmosferi hakkında olan ifadeleri de vlog'da bulunmaktadır. Muriel*, sabahları etrafı saran "sakinlik" ve yakındaki bir dereden gelen suyun sesini duyabildiğinden bahseder. Aynı şekilde akşamları da tapınağın ne kadar huzurlu olduğundan bahsetmiştir. Videoda gökyüzü, orman ve dağ manzarası görüntüleri de ara sahne olarak eklenmiştir. Vlogda, ayrıca yemekler ve yemek yemeyle ilgili pek çok düşünceye yer verilmiştir. Mariel tapınakta yediği tamamen vejetaryen olan yemeklerden bahsetmektedir. Tapınaktaki yemeğin yavan olacağını düşündüğünü ama aslında onun damak tadına uygun olduğunu ifade etmiştir. Tapınakta her zaman yapıldığı gibi kendi bulaşıklarını temizlemiştir. Bunu temel bir deneyim olarak nitelendirme şekli, normal bir restoranda yemek yemekten ciddi anlamda farklı olduğunu göstermektedir. Avluyu süpürmeyi de

* Metnin önceki kısımlarında vlog çeken kişinin ismi Mariel olarak geçmesine rağmen bundan sonraki kısımlarda Muriel şeklinde ifade edilmiştir. Çeviri yapılırken orijinal metindeki bu farklılığa sadık kalınmıştır. (Ç.N.)

benzer şekilde anlatmaktadır ki bunu yapma şekli saman süpürgeyi bir boya fırçası gibi kullanması gerektiği bilgisinin verildiğini göstermektedir.

Muriel, yukarıda bahsedilen deneyimlere katıldığı ve bunlar hakkında bilgiler verdiği görüntülerin yanında tapınakta kalırken edindiği Hyun Ji adlı bir "arkadaşıyla" da kısa bir söyleşiye yer vermiştir. Bu kişi aslında Hristiyan olduğunu ancak tapınak hayatını merak ettiğini belirtmiştir. Muriel gibi o da ilk defa tapınakta kaldığını ve "şifa bulduğuna" dair deneyimi hissettiğini açıklamıştır. Özellikle akşam yürüyüşünü "aydınlanma" yaşadığını hissettiği bir zaman olarak belirtmiştir. Videonun sonunda Muriel tapınaktan ayrılır ve "tapınak yemeği" yapan yakındaki bir restorana gider. Yemek yediği sırada bu tapınağın çevresinde yürüyüş de dâhil olmak üzere yapılacak pek çok etkinliğin olduğunu belirtmektedir. "Şifa bulmuş" şekilde tapınaktan ayrıldığını belirterek videoyu sonlandırmıştır.

Koreli olmayanların çektiği vloglar içerik açısından yukarıdakinden çok da farklı değildir ama vurgu açısından göze çarpan birkaç husus barındırmaktadır. Kanadalı bir çift olan Samuel ve Audrey'nin çektiği bir tapınak vlogunda da görebileceğimiz gibi "Kore kültürü ve tapınak kültürünü" tanımayı sağlayacak "sürükleyici bir deneyim" arzusu açıkça kendini göstermektedir. Diğer bir farklılık ise şudur: Bu vlog tapınaktaki çeşitli deneyimlerle alakalı daha çok bilgi içermektedir ve vloggerlar kendilerini gösteren daha az sahneye yer vermiştir. Bunun yerine (anadili gibi olmasa da) akıcı seviyede İngilizce konuşan bir rehber keşiş videoda kendine daha çok yer bulmuştur. Keşişin varlığı ise baştan sona kendisini hissettirmektedir. Tapınağın tarihi ve konumunun önemine dair ziyaretçiler ders alırken hatta doğru şekilde eğilmeyi öğrendikleri anlarda bile rehber keşiş ağırlıklı olarak sahnenin içerisinde yer almaktadır. Keşişin üzerinde durduğu temel

hususlardan biri de yemek zamanıyla alakalı kurallardır. Yemek yenileceği vakit kişi, yemek için konulan dört kâseden sadece birini kullanmalıdır. Diğer kâseler ana kâsenin etrafına yerleştirilmeli ve çorba, su ve mutfak işleri için kullanılmalıdır. Ayrıca kişi, yemek yerken kâseyi yukarı kaldırmalı ve çiğnerken ağzını kapatmalıdır. Bunun yanında tüm tapınak vloglarında tapınakta yemek yemenin belki de en önemli ve en çok üzerinde durulan yönü, kişinin *sessizce* yemek yemesi gerektiği hususudur. Buradaki maksat kişinin sessizce yediği takdirde yemekle daha fazla bağ kurabilmesidir. Samuel daha sonra "organik" yemeğin "oldukça lezzetli" olduğunu ifade etmiştir. Aynı ifadeleri "vejetaryen bir ziyafet" ve "güne başlamanın gayet sağlıklı bir yolu" olarak tanımladığı kahvaltı için de söylemiştir. Bu konunun dışında bu video boyunca arka planda görülen kameralar ve diğer vloggerların sayısı dikkat çekmektedir. Bu, diğer tapınakçıların kameralarının açıkça görüldüğü meditasyon bölümü için de geçerlidir (Templestay 2019a).

Neredeyse tüm tapınak vlog'larında var olan zihni farkındalık ile bu farkındalığın deneyimini teknolojik olarak çekip kaydetme arasında yaşanan bu gerilim, özellikle TheWellBalancedLife adlı bir kanalın vlog'unda belirgindir. Açılış sahnesi, vlogger Alissa ve arkadaşının Baekyangsa Tapınağı'na gitmek üzere takside yaptıkları yolculuktur. Kameraya karşı "telefonunu uçak modunda tutmaya ve dünyayla bağlantısını kesmeye" çalışacağını söylemiştir. Ancak bir sonraki cümlesinde "Vlog çekmeye çalışacağım" demiştir. Gerçekten de Alissa, baştan sona teknolojik bağlantı ve tapınak konaklaması arasındaki ikircikliği yaşamıştır. Alissa'nın "doğada olmanın harika hissettirdiği" ve sıradan yaşamdan uzaklaşarak adeta hayatı "yavaşlatabildiğini" anlattığı çeşitli kısımlar mevcuttur. Bunun olmazsa olmazı, tapınak konaklamasının mümkün kıldığı doğa yaşamıdır. Alissa'nın tekrar tekrar belirttiği

gibi, "dışarıda olmak çok güzel bir duygudur" (*KOREA PT. 2 - Temple Stay & Cooking with Jeong Kwan* 2018).

Bu vlogların kısmen oryantalist temalar içerdiğini farz etsek bile Koreliler tarafından çekilen vloglar da bu temaları yansıtmaktadır. LaLaHwang adlı bir kullanıcı tarafından yüklenen videoda, kullanıcının ilk sözlerinden biri tapınakta her şeyin son derece sessiz/sakin olmasıyla ilgilidir. Konuşmayı sürdürürken ağaçlara doğru eğilmiş ve etrafta dolaştığını gösteren sahnelere yer vermiştir. Hatta sonbaharda etrafı gezdiği için mutlu olduğunu ifade etmiştir. Daha da önemlisi, şehrin manzarasını tapınaktan defalarca göstermiştir. Seul'e mesafe açısından bu kadar yakın olmasına rağmen ne kadar uzak hissettiğini ve buna duyduğu şaşkınlığı ifade etmiştir. Tapınak dışında rahatlayabilmenin ne kadar bulunmaz bir nimet olduğundan bahsetmiştir. "Akan su kalbimi sakinleştiriyor" ve "Normalde doğayı dinleyemiyorum. Kalbim iyileşiyor" demiştir. Onun videosu da tapınak yemeğini yediği çekimler içermektedir ve yine yavan olacağını düşündüğüne dair ifadeler yer almaktadır. Yiyecekleri ziyan etmek istemediği için yemekten sadece biraz aldığını söylemiştir. Daha sonra Mariel gibi o da kendi bulaşığını yıkamıştır. Ayrıca 108 tane boncuğu olan tespih dizmiştir. LalaHwang'ın videosu, odasına geri dönerek ondan önce odada kalanların düşüncelerini yazdığı bir ziyaretçi defterine yazı yazmasıyla sona ermektedir. Diğer konukların düşüncelerini okurken "kalbinin yumuşadığını" hissedebildiğini hatta "aydınlanma" seviyesine ulaştığını belirtmiştir. "Bir başkasının günlüğünü okuyormuş gibi hissettim" demiştir, sanki "kalplerimiz birmiş gibi." (서울에서 휴식형 #템 플스테이 후기 VLOG #! (Temple Stay, Seoul, South Korea 2018).

Sonuç

Tapınak konaklaması vloglarına dair yukarıda yer alan kısa analiz doğrultusunda, birkaç sonuçtan bahsedebiliriz. Birincisi, tapınak konaklamaları, "yüksek genç işsizliği, zayıf gelir artışı, arkadaşlar ve aile ile iletişim eksikliği, hükümete artan güvensizlik ve toplum hakkındaki karamsarlık gibi" yapısal sorunların bir sonucu olarak ortaya çıkmış Güney Kore'de sağlık ve şifa konusundaki daha genel bir söylemin parçasıdır. (Lee 2013) Bu koşullar altında, Kore'deki Budist kurumlar, vlogları benimseyerek (çünkü hem kendileri vlog üretmekte hem de çekim yapılmasına izin vermektedirler) Batılılara ve genç Korelilere ulaşmanın yeni yollarını icat edip geliştirmişlerdir. Bunu ise, tapınakta konaklama etkinliği oluşturarak "seküler ritüellerin" önünü açmak suretiyle yapmışlardır. Fakat bunun bir bedeli vardır. Vlogların içeriğinin gösterdiği gibi Budizm, tapınak konaklamaları bağlamında çoğunlukla doğa ve vejetaryen (veya vegan) mutfağına dair bir cemiyete indirgenir. Dahası, Kore kültürü ile Budist ritüeli arasındaki çizgi de bulanıktır. Elbette bu, 20. yüzyılda Hıristiyanlık karşısında geriye düşen Kore Budizmi'nin yararına olabilir. 21. yüzyılda, genel olarak dine karşı hoşnutsuzluğun artması, özellikle de Protestan Hristiyanlığına karşı, bugün Güney Kore'nin yaşadığı belirsizlik ve endişe seviyelerindeki artışı düşündüğümüzde (Borowiec 2017) Budizmin, tapınak konaklamaları biçiminde günümüze uyum sağlamış gibi gözüktüğünü söyleyebiliriz. Bununla birlikte bu adaptasyonun, tempoyu düşürme ve doğayı kucaklama gibi zor bir dengeyi gerektirmesi teknolojik bir toplumda psikolojik yıpranmaya sebep olan koşulların içerisinde kalmasından dolayı süreklilik sağlayıp sağlayamayacağı merak konusudur (Han 2015).

Tartışma Soruları

Tapınak konaklamaları, bugün Güney Kore'deki kültür ve din ilişkisini nasıl somutlaştırmaktadır?

Tapınak konaklamaları, Güney Kore'de ve başka yerlerdeki sıhhat ve şifa fikirlerini nasıl inşa etmekte ve bu fikirlere katkıda bulunmaktadır? Güney Kore'de ve diğer kültürlerde şifanın nasıl anlaşıldığı konusunda farklılıklar var mıdır?

Dinî ve/veya kültürel deneyimlere aracılık etmede YouTube'un sağladığı olanak ve sınırlamalar nelerdir? Bunlar kişinin din ve/veya kültür anlayışını nasıl etkilemektedir?

Finansman

Bu araştırma, Kore Cumhuriyeti Eğitim Bakanlığı aracılığıyla Kore Çalışmaları için Çekirdek Üniversite Programı ve Kore Çalışmaları Akademisi'nin Kore Çalışmaları Tanıtım Servisi (AKS-2020-OLU-20200039) tarafından desteklenmiştir.

Kaynakça

서울에서 휴식형 #템플스테이 후기 VLOG #! (*Temple Stay, Seoul, South Korea*), 2018.

Visit Korea (2019) Attractions—Themed Travel—Templestay [online]. Available at: https://english.visitkorea.or.kr/enu/ATR/SI_ENG_2_6.jsp (Erişim: 15 Ocak 2020).

Borowiec, S. (2017) "Why young South Koreans are turning away from religion," *Al Jazeera*, 28 May.

Chapple, C. and Cownie, F. (2017) "An investigation into viewers' trust in and response towards disclosed paid-for-endorsements by YouTube Lifestyle vloggers," *Journal of Promotional Communications*, 5(2), 110-113.

Crawford, M. (2019) "Soul-searching on a meditative temple stay in South Korea," *SilverKris*. Online. Available at: www.silverkris.com/templestay-south-korea/

Fairclough, N. and Wodak, R. (1997) Critical discourse analysis. In: *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction*. Los Angeles, CA: Sage, 258-284.

Han, B.-C. (2015) *The Burnout Society*. Stanford, CA: Stanford Briefs.

Han, S. (2016) "Celebrity death, media events and civil religiosity: an interpretive media sociology of the suicide of Choi Jin-sil," *Asian Communication Research*, 13(2), 9-26.

Jang, M. (2019) "Korean temple stays: 4 peaceful retreats for the best getaway," *South China Morning Post*, August 2.

Kim, Y. (Ed.) (2013) *The Korean Wave: Korean Media Go Global*. London, New York: Routledge.

Lee, S. (2013) Can "healing" marketing cure Korea?" [online]. Available at: http://blog.btrax. com/en/2013/11/12/can-healing-marketing-cure-korea/ (Erişim: 16 Ocak 2017).

Templestay (2019a) *Korean Temple Stay at Beomeosa Buddhist Temple (???) in Busan, South Korea*. Seoul Templestay, 2014.

Templestay (2019b) [Templer story] The place where foreigners really want to go when they come to Korea?!.

Templestay (2020a) Finding your 'true-self'. What is Templestay? Available at: https://eng.templestay.com/page-templestay.asp (Erişim: 16 Ocak 2020).

Templestay (2020b) Finding Your 'True-self'. Introduction of Templestay Activities.Available at: https://eng.templestay.com/page-templestay-program.asp (Erişim: 16 Ocak 2020).

TheWellBalancedLife (2018) KOREA PT. 2 - Temple stay & cooking with Jeong Kwan [online]. Available at: www.youtube.com/watch?v=67o-DcSf-r0I (Erişim: 18 Ocak 2020).

Van Dijk, T. A. (2001) Critical discourse analysis. In: *The Handbook of Discourse Analysis*. Wiley Online Library, 349-371.

Yoon, S. (2013) "Healing" rises as new trend of Korean culture: report. Korea.net: The official website of the Republic of Korea [online]. Available at:www.korea.net/NewsFocus/Society/view?articleId=104566 (Erişim: 16 Ocak 2017).

9. Din: Minik Bir Kuş Din Hakkında Bana Bir Şeyler Söyledi: Twitter'da Din

Daniel Veidlinger
Türkçesi: Ömer Faruk Cengiz

Twitter, 2006 yılında Jack Dorsey ve arkadaşları tarafından San Francisco'da geliştirilen, kullanıcıların "tweet" adı verilen 140 karakterlik mesajlar sayesinde birbirleriyle iletişim kurmalarını sağlayan bir platform ve mikroblog sitesidir. Başlangıçta insanlar daha çok nerede oldukları ve ne yaptıkları hakkında takipçilerini bilgilendirmek için siteyi kullanıyordu fakat site hızlı bir şekilde çeşitli konularda bilgi edinebileceğiniz popüler bir kaynak hâline gelmiştir. Acil durumlarda insanlara yaklaşan tehditler hakkında bilgi vermek, siyasi protestolarda grupları organize etmek, dışarıda olup bitenlerden haberdar etmek ve ünlülerin hayranlarına kendi fikirleri, kıyafetleri ve yaklaşan etkinlikleri hakkında paylaşım yapması için başarılı bir şekilde kullanılmıştır (Murthy 2018). Sitenin ilk aşamalarında, kahvaltıda ne yediğini anlatanların tweetlerinin çoğunluğu oluşturmasıyla alay edilse de (Rogers 2013: xii) site, İran'da ve daha sonra Mısır'daki büyük sayıya sahip eylemci gruplarını koordine etmede vazgeçilmez hâle gelmiştir (Web Ekoloji Projesi 2009). Bu olayların neticesinde incelenmeye değer ciddi bir vasat olarak ün kazanmaya başlamıştır (Murthy 2018: 83ff.) Günümüzde Twitter'ın her gün yarım milyardan fazla tweet gönderen 130 milyondan fazla

kullanıcısı vardır ve bu rakam ABD'deki yetişkinlerin yaklaşık yüzde 22'sini oluşturmaktadır. Tüm Twitter kullanıcılarının neredeyse yüzde 42'si her gün siteyi ziyaret etmekte ve yüzde 75'i haber almak ve dünyada neler olup bittiği hakkında bilgi edinmek için siteyi kullandığını söylemektedir (www.omnicoreagency.com/twitter-statistics/ [erişim tarihi 10 Kasım, 2019]). Twitter, mesajını doğrudan insanlara iletmek için siteyi etkin bir şekilde kullanan ve böylece kendisine karşı önyargılı olduğunu düşündüğü geleneksel medyayı es geçen Başkan Trump tarafından da sıklıkla kullanılmıştır.

Bu durumda Twitter'ın, din hakkında çoğu zaman canlı -bazen düşmanca ve bazen de sempatik- ve birçok fikir ve yanıtı ortaya çıkaran sayısız sohbete ev sahipliği yapması şaşırtıcı değildir. Din hakkında gönderilen tweetlerin miktarı ve niteliği, Stig Hjarvard'ın medyatizasyon teorisinin geçerliliğini desteklemektedir. Bu teori şunu savunmaktadır:

> Medyaya doymuş toplumlarda iletişim kanalı olarak medya, gazeteciler ve yapımcıların medya hikâyelerini oluştururken bir araya getirdikleri dinî metin, sembol ve imge parçalarına bağlı olarak dinî fikirlerin birincil kaynağı hâline gelmiştir. (Lundby 2013: 229)

Heidi Campbell'ın çevrim içi dinî cemaatler üzerine yaptığı çalışmasında belirttiği gibi (2005: 179) birçok insan, dinî ibadethanelerden çok daha yoğun bir şekilde Twitter'da dinî fikirlerle meşgul olmaktadır. Birçok siyasi ve sosyal tartışmanın Twitter'da müstakil bir varlığa sahip olması gibi bu platformda müthiş miktarda dinî tartışma da yaşanmaktadır. 29 Ağustos 2019'dan 1 Eylül 2019'a kadar toplanan 420.600 tweet'ten oluşan rastgele bir örneklemde, "din" kelimesi yer alan 242 ve "dua" kelimesiyle beraber 501 tweet bulunmuştur. Karşılaştırma açısından örneklemde, pop şarkıcısı Rihanna'dan bahseden 239, beyzbol konuşan 203, silah yasalarını tartışan

32, şarapla ilgili 447 ve futbol konuşan 1748 tweet yer almıştır. Bu, dinin Twitter'da çağdaş toplumdaki diğer popüler temalar ve sorunlarla karşılaştırılabilir düzeyde bir etkileşim aldığını göstermektedir. Bazı yönlerden Twitter'ın sağladığı anonim olma durumu ve mesafe, din hakkındaki tartışma seviyesini derinleştirme ve iyileştirme potansiyeline sahiptir. Çünkü çevrim dışı (offline) dünyada dinî konular hakkındaki konuşmalarda sıkça görülen kısık seslerin ve samimiyetsiz, çatışmadan kaçınan baş sallamaların aksine Twitter'da insanlar, güçlü sosyal bağlantıları olan kişileri fikirlerine şiddetle karşı çıkarak gücendirmekten daha az korkmaktadır.

Hjarvard'a ait medyalaştırma teorisi aynı zamanda "dinin giderek medyanın mantığı altında sınıflandırıldığı" fikrini de vurgulamaktadır (Hjarvard 2008: 11). Dinî söylemin şekli, kullandığı kanalın kalıplarına uymaktadır ve Twitter, özellikle ciddi kısıtlamaları nedeniyle, neredeyse diğer tüm ortamlardan daha fazla bu tür bir şekil verme gücüne sahiptir. Bu çoğu zaman, dünyanın büyük dinî metinlerinin ana unsuru olan mesajların nüanslarından arındırılması anlamına gelmektedir. Twitterda gönderilerin çok kısa olması eleştirilmektedir fakat kısa aforizmalar binlerce yıldır dünya bilgelik edebiyatında sevilen bir tür olarak yerini almıştır. Örneğin Konfüçyüs'un konuşmaları nadiren bir tweet'ten daha uzundur ve yalnızca kısa beyitlerden oluşan *Dhammapada* da Budist kanonundaki meşhur metinlerden biridir. Aynı şekilde, kısa ve öz Mukaddes Kitap Atasözleri, kutsal kitabın en yoğun bölümleri arasında kabul edilmektedir. Bu nedenle tek başına kısalığın bir ifadeyi değer ve kavrayıştan mutlak anlamda mahrum bıraktığı söylenemez.

Joshua Meyrovitch'i (1993) takip eden Hjarvard, medyayı bir cemaati cemaat yapan unsurların oluşabileceği bir ortam olarak görmektedir ve Twitter açısından durumun böyle olduğuna dair çok az şüphe vardır. Bu sitede tweet'lere yanıt

verebilme veya belirli kullanıcıları takip edebilme imkânı, tweet paylaşan ve bunlara yanıt gönderenler arasında bir cemaat duygusu oluşturmaktadır. Hjarvard'ın medyalaştırma teorisinin ve Twitter'daki dinin de bir özelliği olan ikincil bir sonuçtan ziyade birincil bir hedef olarak eğlence, Twitter'da ön plana çıkmaktadır. Nitekim bu sitedeki videolu tweetler oldukça popülerdir ve kullanıcılar gönderilerinin beğeni alması için kendilerini dikkat çekici ve heyecan unsuru barındıran şekillerde sunmaktadır.

Gregory Grieve dijital dini, "etkileşimsellik, hipermetinsellik ve bunların yayılma yöntemleriyle öne çıkan, yani dijital medyanın hem adem-i merkeziyetçi yapısına sahip hem de günlük hayatın dokusuna baştan aşağı yayılmış" olarak tanımlamaktadır (2013: 108). Twitter'da din bu tanıma ciddi oranda uymaktadır. Din yüksek etkileşim almaktadır çünkü her kullanıcı okumakla kalmayıp tweet'leri beğenebilir, retweetleyebilir* veya yanıtlayabilir. Sohbetleri kolaylaştırmak ve metinlerin, tartışmaların nispeten sorunsuz buluşmasını sağlamak için kullanımı kolay tek bir platform olarak tasarlanmıştır. Geçtiğimiz birkaç yıl içinde Twitter, hipermetinselliği büyük ölçüde bünyesine katarak kullanıcıların tweet'lere resim, video veya tam web sayfa bağlantısı ekleyebilmesini sağlamıştır. Aslında günümüzde önemli sayıda tweet, Twitter'ın katı karakter sayısı sınırlarını aşan uzun mesajlara, bloglara veya web sitelerine bağlantılar içermektedir. Sonuç olarak eğer biri kutsal metinlerden oluşan bir pasaj hakkında bir anlaşmazlığı tweetlerse pasajın kendisine ait bir linki kolayca tweet'e ekleyebileceğini söyleyebiliriz. Son olarak Twitter, telefonda en iyi şekilde çalışacak şekilde tasarlandığından günlük yaşamın dokusuna derinlemesine işlemiştir. Kişi, gündüz veya

* Retweet kelime olarak tekrar tweetlemek demektir. Twitter'a özgü olan bu kavram bir hesabın, başka bir kullanıcının tweet'ini kendi sayfasında orijinal hâli ve gerçek gönderenini koruyarak paylaşması demektir. (Ç.N.)

gece herhangi bir zamanda telefonundan tweet atabilir veya tweet'leri okuyabilir. En ufak bir istek olduğu takdirde Twitter'a erişilemeyecek hiçbir an yoktur, bu da Twitter'ın toplumun her köşesine yayıldığını idrak etmemizi sağlamaktadır.

Çevrim içi din bağlamında özellikle Twitter'ı incelerken ortaya çıkan temel sorulardan biri, bu dijital medyanın, yazılı ve görsel medya organlarına erişerek seslerini halka duyurmakta güçlük çeken dışlanmış ve haklarından mahrum bırakılmış dinî gruplara söz hakkı verip veremeyeceğidir (Helland 2000). Nadja Miczek'in belirttiği gibi,

> Kullanmak ve giriş yapmak için çok fazla engelin bulunmaması, Web'in teorik olarak tüm insanlara aktif bir şekilde söylemlere katılma şansı sunması demektir. Din açısından bu, dinler tarihinde büyük olasılıkla ilk kez, "sıradan" insanların niceliksel olarak büyük oranda görünür olduğu ve seslerini duyurabildiği anlamına gelmektedir. (2013: 215)

O hâlde Twitter, makbul dinî otoriteleri destekleyen geleneksel güç yapısını nasıl etkilemekte, ne tür bir cemaati teşvik etmekte ve bu ortamda hangi düzeyde söylem desteklenmektedir?

Vaka Çalışması - Twitter'da Din

Metod

Twitter, tweet'in konusunun önemli olduğunu belirten ve kullanıcıların kelimelerin önüne eklediği etiket (hashtag) (#) sistemi geliştirmiştir. Bu çalışma, #Christianity (Hristiyanlık (n = 69,261), #Islam (n = 96,246) veya #Buddhism (Budizm) (n = 24,207) etiketlerini içeren ve R programlama dili TwiteR paketiyle indirilen 18 Ağustos 2019'dan 23 Ekim 2019'a kadar siteye gönderilmiş tweet'leri incelemektedir.* Tweet'ler

* Bu süre içinde gönderilen tüm tweet'lere, bu çalışmada veri toplamak için kullanılan Twitter API'si üzerinden erişilemediğini belirtmemiz gerekmektedir.

şu sorular göz önünde bulundurularak incelenmiştir: en başta tweet'i gönderen kimdir, tweetin konusu nedir, tweet kaç kez retweetlendi ve orijinal tweet'i gönderen hesabın kaç takipçisi vardır? Bu çalışmanın ana odak noktası, bir tweet'in büyük oranda etkisi ve nüfuzunu gösterdiği için özellikle retweet sayılarıdır (Narbona 2016: 95). Yapılan çalışmalar, sadece hesabın takipçi sayısının mutlak anlamda bir tweet'in etkisini yansıtmadığını göstermiştir (Cha vd. 2010) ve ulaştığım veriler de takipçi sayısı ve retweet sayısı arasında hiçbir durumda kayda değer bir korelasyon olmadığını göstermektedir. Nitekim bu ilişki açısından tüm Pearson korelasyon katsayıları 0,01'in altındaydı.

Bu çalışma için 10'dan fazla gönderiyi retweetlemiş kullanıcıların Twitter hesaplarındaki biyografik bilgiler ve Twitter hesaplarının bağlı olduğu web siteleri incelenmiş ve bu sayede gerçek-dünyadaki dinî otorite eğilimi seviyeleri araştırmacı tarafından puan verilerek mümkün olduğunca sıralanmıştır. Puanlama aralığı 0 ile 3 arasındadır. 0, herhangi bir dinî grup veya organizasyonda aşikâr bir resmî konumu olmayan sıradan kişiye ve 3 ise resmî eğitim almış ve resmî olarak tanınan bir dinî lidere işaret etmektedir, örneğin bir Budist keşiş veya Katolik rahip veya bazı dinî kuruluşların resmî haber sayfaları.

Sonuçlar ve Tartışma

#Christianity (Hristiyanlık)

#Christianity etiketini kullanıp en yüksek toplam retweet sayısına (2392 retweet) ve retweet'lenen en yüksek ikinci tekil tweet sayısına (42 farklı mesaj retweetlenmiştir) sahip

API, girilen zaman aralığında yalnızca rastgele seçilen tweetleri göndermektedir. Bu, sonuçlarda gerçeği yansıtmayan bir yanlılığa sebep olabilir ancak seçimler gerçekten doğru bir şekilde rastgele olarak yapılmışsa sonuçların genel olarak gerçek eğilimleri yansıttığını söyleyebiliriz.

kullanıcı, Denver Eyaleti Redemptorists'e bağlı @PrayForUsMary hesabıdır (https://redemptoristsdenver.org/). Twitter hesabındaki bilgiler, "SW Amerika Birleşik Devletleri'nin Redemptorists'leri, İsa'nın İyi Haberini fakirlere vaaz eden Katolik bir Dinî Yapıdır. Bizi seven O'na tanık olmaya çağrılmıştır!" (Erişim tarihi: 20 Ekim 2019). İlgili web sitesinde şu ifadeler yer almaktadır:

> Redemptorist['lerin] misyonu basittir: Tanrı'nın sözünü fakirlere vaaz ederek en kutsal kurtarıcımız İsa Mesih'in erdemlerini ve emsalliklerini taklit etmeye çalışmak. Dünya çapında toplumun unutulmuş ve en çok ihmal edilen insanlarına hizmet etmeye çalışıyoruz. (https://redemptoristsdenver.org/our-ministries/ [Erişim tarihi: 12 Kasım 2019])

Sitede Brezilya, Nijerya ve Tayland gibi yerlerde bu organizasyon tarafından yürütülen misyonlar ve okullar sıralanarak açıklamalara devam edilmiştir. Katolik Kilisesi'nin resmî bir kolu ve Amerika Birleşik Devletleri'nde kayıtlı kâr amacı gütmeyen bir kuruluş olması açısından bu hesap açıkça resmî bir hesaptır (ölçekte 3 puan). Tweetler genellikle standart Kilise doktrinini yansıtmaktadır. En sık retweet edilen tweetler şunlardır; "Tanrı tektir. Üç kişide tek Tanrı. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh" (135 retweet) ve "Çünkü Tanrı dünyayı o kadar sevdi ki biricik oğlunu verdi, ona inanan herkes yok olmasın, sonsuz yaşama kavuşsun diye" (105 retweet). Yani söz konusu hesap, büyük bir kilisede pazar ayini sırasında bir kürsüde söylenebileceklerden çok az fark taşıyan doktriner eserlerden ve İncil'den yaygın olarak alıntılanan pasajları tweetleyen bir Katolik kuruluşun hesabıdır.

En yüksek ikinci retweet sayısı (1925) ve en çok retweet alan tekil tweet sayısı (43) Kanada, Edmonton'daki @1207go hesabına aittir. Hesap profilindeki açıklamada kendisini

"Katolik yanlısı yaşam (pro-life), büyükbaba ve dua. Bu yüzden her zaman Tanrı'ya şükrediyorum, dualarımda seni hatırlıyorum. Efes 1:16" (Erişim tarihi: 15 Kasım 2019) olarak tanımlamaktadır. Profilinde kendini "Tom" olarak adlandıran kişinin, ilgili alanda özel eğitim almadığı açıkça belli olmaktadır (bu nedenle benim ölçeğimde 0 puana tekabül etmektedir). Bu, Twitter'ın bireysel seslerin pek çok insana ulaşması için kullanılabileceği konusunda iyi bir örnektir. Hesabın en popüler tweeti şudur: "Her fırsatta bir kişiye yardım edin ve her zaman size en yakın kişiyle başlayın. +Kalkütalı Aziz Teresa, bizim için dua et!" (87 retweet). Aslında bu çalışma açısından hesabın incelenen tüm tweetleri, ya İncil'den bölümler ya da Katolik Kilisesi'nin tartışmasız kabul ettiği azizlere atfedilen sözlerdir. Tom'un tweetlerinin çoğu yazılara iliştirilmiş dinî resimler içermektedir. Bu resimler, kartpostal hissi uyandıran İsa, aziz veya dünyanın dört bir yanından ihtişamlı katedral tasvirleridir ve kesinlikle insanların tweetlere ilgisinde rol oynamaktadır. İlginç bir şekilde, Tom'un dinî duygularıyla alay eden ünlü hesap Twitterayeti (Twitterverse), çok az olumsuz yorum almıştır ancak yanıt verenlerin çoğu "amin" veya "hallelujah" gibi ifadeler kullanmıştır. Görünüşe göre burada, bahsedilen manevi geleneğe dayalı olumlu düşünceleri paylaşan insanlardan müteşekkil bir cemaat söz konusudur.

Başka bir popüler tweet hesabı, 1081 retweet alan ve 32 tekil tweet'i olan ünlü televanjelist Jimmy Swaggart'ın torunu @GabeSwaggart'tır. En çok retweet alan 2 tweet'i şunlardır: "İsa Mesih'in İncili'nden utanmıyorum. #iamnotashamed #thegospel #jesuschrist #salvation #christianity #christ (#utanmıyorum #incil #isamesih #kurtuluş #hristiyanlık #mesih)" (61 retweet almıştır) ve "Hayatta neyle karşılaşırsak karşılaşalım, Tanrı her zaman sığınağımız ve gücümüz olacak, darlık zamanlarında yardımı hep yanımızda olacak. #godismyrefuge #christianity (#tanrıbenimsığınağım #hristiyanlık)" (52

retweet almıştır). Bunlar yine, pek çok Twitter kullanıcısının bamteline dokunan geleneksel fikirlerdir. Elbette Swaggart, güçlü bir Hristiyan aileden gelmektedir fakat Twitter'ın sesi duyulmayanlara ses olabilmesi işleviyle beraber birçok popüler Twitter hesabının aslında ana akım dinî camiada da söz sahibi olduğunun başka bir örneğidir.

#Buddhism (Budizm)

En çok retweet sayısına (1479) ve tekil tweet'e (72) sahip olan Budist Twitter kullanıcısı @tsemtulku'dur. Hesap kendisini, "Tayvan doğumlu, 8 aylıkken tanındı, 7 yaşında ABD'ye gönderildi, 8 yaşında ilk Guru'yla tanıştım, 16 yaşında evden ayrıldım, RootGuru Zong Rinpoche, HH Dalai Lama tarafından görevlendirildim, başkalarına yardım etmek için elimden geleni yapıyorum" (Erişim tarihi: 3 Kasım 2019) şeklinde tarif etmektedir.

169 retweet ile en popüler tweet'i, gayet katı olan ve onu eğitmek için bazen küçümseyen gurusuna yazdığı, her şeye rağmen sadık kaldığını anlatan "Küçümsenmiş ama Sadık" (Scorned but Loyal) şiirinin web bağlantısıdır. (www.tsemrinpoche.com/tsem-tulku-rinpoche/me/scorned-yet-loyal.html) Tsemtulku, Twitter olmasa çok da geniş bir kitleye ulaşamayacak ancak platformu ustaca kullanarak kendisini takip eden bir kitle oluşturmayı ve ana akımda yer almayan bazı Budist fikirlerle itibar kazanmayı başaran birine oldukça iyi bir örnektir.

Tsemtulku'nun en popüler altıncı tweet'i (29 retweet almıştır) şöyledir: "Şeytan çıkarma yapabilirler, iyileşmeniz için dua ediyorum. ama lamaların Dorje Shugden karşısında güçsüz olmaları mümkün müdür?" Bu tweette, koruyucu tanrı Dorje Shugden'e tapınmayı meşru görmeyen bir Tibet Budist kurumu (Dalai Lama da dâhil) olarak gördüğü yapıyı şiddetle eleştirmektedir. Burada yine beklendiği gibi

işlev gören bir Twitter görüyoruz; kıyıda bırakılmışlara söz hakkı veren ve onlara otorite sahibi geleneksel güçlere karşı konuşmaları için bir platform sağlayan bir Twitter. Aslında Tsemtulku, bir tweet'inde bundan özellikle bahsetmiştir: "Çok küçük yaştan beri doğru olmadığını hissettiğim şeyleri hep açıkça söyledim. Bu bazen gözden düşmeme sebep oldu ama hiç önemli değil. John Lennon gibi insanları bu yüzden seviyorum" (19 retweet almıştır).

En popüler ikinci Twitter hesabı, 57 farklı mesajla 790 retweet alan @MyselfViraj olmuştur. "Düşünür, Analist, özgürlüğe, eşitliğe ve kardeşliğe inanır, kastçılık ve ırkçılığa karşı, Hurafe-karşıtı, Kriket ve futbol sever." Herhangi bir resmî dinî otoriteyle ilişkisi gözükmeyen hesabın tweetleri, esas olarak "Şehvetten keder, şehvetten korku doğar. Özlemden tamamen arınmış olan Onun için keder yoktur" (17 retweet almıştır) gibi meşhur Budist kaynaklardan alınan ayetler ve aforizmalardan oluşmaktadır. Bu kullanıcı, yirminci yüzyılın ortasında Hintli aktivist ve hukukçu B.R. Ambedkar'ı takip ederek kast sisteminden kurtulmak için Budizm'e geçiş yapan dokunulmazlar grubu* olan Dalit Budistler'dendir. Bu yine Twitter aracılığıyla sesini duyurabilmiş, yeteri kadar temsil şansı bulamayan bir Budist grubudur.

Bir diğer popüler Budist Twitter hesabı ise 358 retweet alan @HuaZangSi'dir. Bu hesap, Ezoterik Budizm'de önemli bir Buda olan Vajradhara'nın ve Vimalakirti'nin reenkarnasyonu olduğunu iddia eden bir Çinli olan H.H. Dorje Chang III. Buddha'ya bağlı bir tapınağa aittir. Dorje Chang'ın iddiaları çoğu Budist tarafından kabul görmemiştir fakat Doğu Asyalı zengin takipçileri tarafından milyonlarca dolara satın alınan sanat eserleri de üretmeyi başarmıştır (www.

* Hindistan'daki kast sisteminin en altında yer alan grup. Dokunulmazlar anlamına gelen Dalit olarak adlandırılmaktadırlar. (Ç.N.)

pasadenastarnews.com/2015/04/18/pasadena-man-dorje-chang-known-to-followers-as-buddha-is-gaining-followers-in-art-world). En popüler tweeti (58 retweet) "H.H. DORJE CHANG III. BUDDHA, DHARMA'YA GÖRE GERÇEK ANLAMDA ONAYLANMIŞTIR Link: https://t.co/yqjBaPasER." İnternet bağlantısı, onu "mutlak surette ezeli ve kadim Budha'nın inkarnasyonu" olarak tanımlayan ve reenkarnasyon iddialarının doğruluğundan şüphe edenleri eleştiren uzun bir makaleyi açmaktadır. En azından şunu ifade edebiliriz: bu grup ana akım Budizm'den uzaktır.

#Islam (İslam)

En popüler Twitter hesabı, toplamda 25.044 retweet almış ve 116 tekil tweete sahip @DrBilalPhilips'dir. Profilinde kendisini, "Medine İslam Üniversitesinden mezun ve Online İslami Üniversite'nin (IOU) kurucusu, Jamaikalı-Kanadalı bir İslam âlimi ve yazar" olarak tanımlamaktadır (Erişim tarihi: 3 Aralık 2019) ve bu nedenle bahsedilen ölçekte 3 puana denk gelmektedir. En popüler tweetleri, çoğunlukla hayatın zorluklarıyla karşı karşıya kalanlara manevi yardım sağlamaya ve insanları Allah'a iman etmeye teşvik etmektedir. Örneğin bazı popüler tweetleri şunlardır: "Sorunların sana ağlamak için yüz sebep verdiğinde, Allah'a olan inancın sana gülmek için bin sebep vermelidir" (1166 retweet almıştır) ve "Allah seni seviyor. Nerede olursan ol, ne yapmış olursan ol, ne kadar günaha batmış olursan ol, mağfiret boldur" (702 retweet almıştır).

En çok retweet alan ikinci Müslüman kullanıcı, "Müslümanlara Karşı Baskıyı Belgelemek (DOAM) | Bağımsız Organizasyon | IŞİD'e Karşı | #Islam #Muslims #Ummah #Islamophobia (#İslam #Müslümanlar #Ümmet #İslamofobi)" (Erişim tarihi: 3 Aralık 2019) amacını taşıyan @doamuslims kuruluşudur (53 tekil tweet 13.926 retweet almıştır). Popüler

tweetleri arasında "İçler acısı! Bir #Uygur Müslüman çocuk devlete ait bir yetimhanede Çin kültürünü ve ateizmi benimsemesi için baskı görmektedir üstelik ailesi de toplama kamplarında #İslam'ı terk etmeleri için baskılanıyor" (836 retweet almıştır). Bu örgüte ait tweet'lerin çoğu, dünyadaki Müslümanlara yönelik baskı ve insan hakları ihlalleri konusunda farkındalık oluşturmaya yöneliktir. Çin çok güçlü olduğu için bu tür kuruluşlar Twitter'ı, Kuzeybatı Çin'in Sincan bölgesindeki insanlık dışı koşulları ve insanların İslam'ı zorla terk etmeyi zorlandığını dünyaya haber vermek için kullanmaktadır. Hesabın tweetlerine çokça sempatik yanıt verilmesi, Mısır, Pakistan ve Suudi Arabistan gibi çok daha fazla gücü olan ülkeler görmezden gelmesine rağmen bu çabaların bir miktar meyve verebileceğini göstermektedir (www.hrw.org/sites/default/fles/support_resources/190712_common_counterstatement_xinjiang.pdf).

Son olarak oldukça popüler olan @alislam hesabından bahsetmemiz gerekmektedir (115 tekil gönderi 6536 retweet almıştır). Profilde bu hesap hakkında şu bilgiler yer almaktadır: "Müslüman Ahmediye Cemaati'nin Resmî Twitter Hesabı: Mesih'e inanan Müslümanlar, Mirza Gulam Ahmed Kadiyânî. Herkes için Sevgi, Sıfır Nefret" (Erişim tarihi: 30 Kasım 2019). Bu organizasyon, fiziksel dünyada kıyıda kalmış grupların kendi mesajlarını yaymak için Twitter'ı etkin bir şekilde kullanabileceğinin mükemmel bir örneğidir. Ahmediyyeler, on dokuzuncu yüzyıldaki Pun-jabi'nin kurucusu Mirza'yı Mehdi olarak kabul ederler. Mehdi, İslami metinlerde dünya barışını ve İslam'ın nihai zaferini getirecek olan Mesih'tir. Muhammed'den sonra gelen bir peygamber figürünü kabul ettikleri için, ana akım Müslümanlar tarafından genellikle sapkın olarak kabul edilirler ve bazı bölgelerde, kendi Müslüman inanç beyanlarını okumaları bile yasalarla menedilmiş ve zulme uğramışlardır (Gualtieri 1989: 14). Barış ve hoşgörü

mesajlarının Twitter'da geniş bir takipçi kitlesine sahip olduğu görülmektedir. 121 retweet alan şu gönderi de bunun kanıtıdır: "Keder ve umutsuzluk zamanlarında komşularımızın gözyaşlarını silmek, onları desteklemek ve teselli etmek için her zaman yanlarında olacağız."

Sonuç

Twitter, çağdaş dünyadaki medya kanallarında yer alan dinin doğasını anlamak açısından önemli bir sitedir ve tweetlerin içeriği de din ve maneviyatla bağlantılı tutum ve fikirlerin geçerli ve anlamlı dışa vurumları olarak ciddiye alınmalıdır. Twitter, alternatif ve kenarda kalmış seslerin daha önce hiç olmadığı kadar kendine yer bulmasını sağlayabilecek bir platformdur ancak geleneksel olarak muteber kabul edilen şahsiyetleri de barındırmaktadır. Analize dâhil edilen üç dinden hiçbirinde otorite puanı ile alınan retweet sayısı arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Sonuç olarak dinî hiyerarşide herhangi bir resmî konumu olmayan bir kullanıcının, resmî yetkilere sahip bir kullanıcı kadar çok sayıda retweet almasının muhtemel olduğu görülmüştür. Bununla birlikte Twitter, bu tür kullanıcıların elini güçlendirebilir çünkü geleneksel yazılı ve görsel medyada yer almayan kişilerin dinî konularda görüş bildirmeleri çok fazla dikkat çekmeyecektir. Bir kurumla resmî bağlantısı olmayan hesapların çoğu oldukça aktiftir. Her gün dinle alakalı birden fazla tweet göndererek bu konuyu takip eden, retweetleyen ve yorum yapan bir insan cemaati kurmak için aktif çaba gösterdikleri görülmektedir. Twitter dışında yüksek nüfuzu olup bir kuruma bağlı olan aynı zamanda çok sayıda retweet alan hesapların çoğunun, ana akım dinî liderler tarafından dışlanmış Ahmediyyeler veya Dorje Shugden Kültü gibi gruplara ait olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

Tartışma Soruları

Twitter, muteber ana akım dinî otoriteleri destekleyen geleneksel güç yapısını nasıl etkilemektedir veya bu yapıların etkisinden kendini nasıl kurtarmaktadır?

Dindar kullanıcılar arasında gerçekten anlamlı cemaatler oluşmakta mıdır?

Twitter, katı ve sınırlayıcı yapısı içinde temel dinî söylemleri taşımaya muktedir midir?

Kaynakça

Campbell, H. (2005) *Exploring Religious Community Online: We Are One in the Network*, New York: Peter Lang.

Cha, M., Haddadi, H., Benvenuto, F., and Gummadi, K.P. (2010) "Measuring user infuence in Twitter: the million followers fallacy," paper presented at the 4th International AAAI Conference on Weblogs and Social Media. May 23-26.

Grieve, G. (2013) "Religion," in H. Campbell (Ed.), *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, 104-118, New York: Routledge.

Gualtieri, A. (1989) Conscience and Coercion: Ahmadi Muslims and Orthodoxy in Pakistan, Montreal: Guernica Books.

Helland, C. (2000) "Online Religion/Religion Online and Virtual Communities," in J. Hadden and D. Cowan (Eds.), *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises*, 205-223, London: JAI Press.

Hjarvard, S. (2008) "The mediatization of religion: a theory of the media as agents of religious change," *Northern Lights: Film and Media Studies Yearbook* 6: 9-26.

Lundby, K. (2013) "Theoretical Frameworks for Approaching Religion and New Media," in H. Campbell (Ed.), *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, 225-237, New York: Routledge.

Meyrowitz, J. (1993) "Images of media: hidden ferment - and harmony - in the feld," *Journal of Communication* 43.3: 55-66.

Miczek, N. (2013) "Go Online! Said My Guardian Angel! The Internet as a Platform for Religious Negotiation," in H. Campbell (Ed.), *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, 215-222, New York: Routledge.

Murthy, D. (2018) *Twitter: Social Communication in the Twitter Age* (2nd edn), Cambridge: Polity.

Narbona, J. (2016) "Digital leadership, Twitter and Pope Francis," *Church, Communication and Culture*, 1.1: 90-109.

Rogers, R. (2013) "Debanalising Twitter," in J. Burgess, A. Bruns, M. Mahrt, C. Puschmann, and K. Weller (Eds.), *Twitter and Society*, ix-xxvi, New York: Peter Lang.

Web Ecology Project (2009) "The Iranian Election on Twitter: The First Eighteen Days." Available at: www.webecologyproject.org/wp-content/uploads/2009/08/WEP-twitterFINAL.pdf (Erişim: 26 Aralık 2019).

10. Ritüeller: Dijital Din Konusunda Bir Vaka Çalışması: That Dragon, Cancer (O Ejderha, Kanser)

John W. Borchert
Türkçesi: Ömer Faruk Cengiz

That Dragon, Cancer (*O Ejderha, Kanser*), başlangıçta Amy Green'in oğullarına anlattığı bir uyku öncesi hikâyeydi. Amacı acıyı açıklamaktı, özellikle 1 yaşında ölümcül kanser teşhisi konan küçük kardeşleri Joel'in acısını (Reply All tarih yok; Green tarih yok). Amy'nin hikayesinde kanser, Joel'in (cesur bir şövalye olarak) sürekli savaştığı kötü bir ejderhadır. Amy ve kocası Ryan için Joel'in kanseriyle verdiği savaş o kadar da mükemmel bir hikâye değildi: Hristiyan inançlarıyla uyuşmuyordu fakat Ryan'a Amy'nin hikayesini, Joel'in ve ailenin mücadelesini keşfeden bir video oyunu olarak yeniden tasarlaması konusunda ilham verdi. *That Dragon, Cancer* (Numinous Games 2016), oyuncunun Joel'in yaşadıklarına tanık olduğu ve onu gözettiği, aynı zamanda hem sevinç hem de keder yoluyla ailesinin acılarına ve inancına tanık olduğu umut, ıstırap, keder ve inayet (grace) pencerelerinden işlenen yöntemsel (procedural) bir yolculuktur.

That Dragon, Cancer, Gregory Grieve'in dijital dinî aktiviteye özgü olarak gördüğü iki özelliği de sergilemektedir: (1) stratejik bir eylem biçimi ve (2) yüce bir kudret hissiyle

kurulan bağ. Burada stratejik eylem, video oyununun programlanması ve oynanması açısından yöntemsel olmasıdır ki bu da yöntemsel ve performatif bir dinî argüman oluşturmak için eylem olanağı sunar. Argüman, Hristiyan tanrısı, ölüm, çaresizlik, keder ve umut da dâhil olmak üzere yüce bir kudretin varlığına dair duygularla doğrudan ilişkili olduğu için dinî bir nitelik arz eder. Bu kudret, oyunun oynayış için kullandığı yöntemler, sağladığı zemin ve dijital medyalaşma yoluyla hissedilmektedir. Hem stratejiye dayalı yöntemsellik hem de nihai kudret duygusu, Grieve'in dijital din konusunda gelişmekte olan üçüncü bir çalışma kolu olarak konumlandırdığı alanın tam da ortasında yer almaktadır: video oyunu.

Bu vaka çalışması, oyunun geliştiricileri ve oyuncuların görüşleriyle beraber din ve video oyunlarını incelemek için yeni geliştirilen yöntemleri kullanarak *That Dragon, Cancer* 'in biçimsel bir analizini içermekte ve Grieve'in yaptığı ikinci dereceden tanımların gerçek hayatta temellendirilmesi gerektiği önerisini de dikkate almaktadır. Medya analizi ve tasvirini, medya nesnesinin tasarımı ve üretimini incelemeyle birleştiren bu vaka çalışması, oyun oynamayı yaşanan eylemler olarak anlama çabasına katkı sunmaktadır. Bu analiz, *That Dragon, Cancer*'in, dinin sözüm ona "ciddi oyunlarda" yükselişe geçtiğine bir örnek olduğunu, aynı zamanda dijital din araştırmalarında yöntemsellik, biçim ve Grieve'inki gibi dijital dinin keşifsel (working) tanımlarının faydasını vurgulayan teori ve yöntemleri açıklığa kavuşturma yeteneğini de göstermektedir.

Teori ve Yöntem

Yöntem, dinî nesnelerin oluşturulma ve müzakere edilme şekillerine atıfta bulunmaktadır yani hem oyununun geliştirilmesi hem de oynanması şekillerine. Kudret kavramı, hem oyunun bir medya nesnesi olarak etkisini (ya da etki potansiyelini)

hem de Grieve'in dinî dijital nesnelere özgü olarak gördüğü *yüce* kudreti kapsamaktadır. Yöntem ve kudret gibi geniş kavramlar, faillik, performans, ritüel, inanç ve amaçlılık hakkındaki soruların bol olduğu medya ve din çalışmaları arasında köprü kurmaktadır. Medya teorisyenleri Alexander Galloway, McKenzie Wark ve Eugene Thacker, akademisyenlere medyanın ne yaptığı ve "bu soruyu sormanın ne anlama geldiği [. . .] bu şekilde medyanın, bizi gönderenler ve alanlar gibi şeyler hakkında daha az, kanallar ve protokollerle ilgili sorular hakkında daha fazla düşünmeye zorladığı" (Galloway vd. 2014: 2) soruları üzerine düşünmeyi hatırlatmaktadır. Anahtar kavramlar olan yöntem ve kudret, dijital din alanındaki medya pratikleri ve din ilişkisinde bir bağlantı noktasıdır. *That Dragon, Cancer* ise bu bağı kullanarak bahsedilen yönden dijital dinin anlamı ve işlevine örnek oluşturmaktadır.

Son on yılda dijital din çalışmaları içinde video oyunlarının yükselişe geçmesi, böyle bir vaka çalışmasını mümkün kılmıştır. Video oyunu endüstrisi hem sermaye hem de etki açısından filmlerin gişe hasılatlarını aşacak kadar büyüdüğünde akademisyenler, oyunların etkilerine daha fazla odaklanmaya başlamışlardır. *Journal of the American Academy of Religion*'daki 2014 tarihli bir makale, video oyunları ve dinin ana akım akademide kabul edilmeye başlandığını belirtmiştir (Campbell vd. 2016). Son 5 yılda *Playing with Religion in Digital Games* (Campbell ve Grieve 2014), *Methods for Studying Video Games and Religion* (Šisler vd. 2017) gibi yayınlar ve ilk kör-hakemli ve video oyunları ve din çalışmalarına has *oyunortamları* (gamevironments) dergisinin çıkışı, dijital din araştırmaları içinde video oyunlarının yükselişe geçtiğini göstermektedir.

Bu vaka çalışması, Šisler, Radde-Antweiler ve Zeiler'e ait *Methods* (2017) kitabında yer alan video oyunlarında dini anlamaya yönelik "oyun ortamı" (gamevironmental) modelini

takip etmektedir. Oyun çalışmaları modellerinden türetilen ve geliştirilen oyun ortamı modeli, oyunların iki düzeyde keşifsel bir açıklamasını sunar: (1) oyunların teknik ortamları ve (2) bu ortamların sosyal ve kültürel etkileri. Başka bir deyişle oyun ortamı modeli oyunu, oynanan yapının da ötesine giderek oyunun geliştirildiği ve etkisini gösterdiği bağlamlara bakarak açıklar. Radde-Antweiler'in belirttiği gibi, oyun ortamları "oyun içindeki veya dışındaki oyunculara odaklanır. Mutlaka oyuncu olmaları gerekmez, ancak oyunun içeriğine maruz kalan aktörler de olabilirler" (Šisler vd. 2017: 210). Oyun ortamı modeli, video oyunlarının dünyada bir canlı gibi var olduğunu, değer ve performansların kesişme noktası olarak farklı medya platformları arasında etkileşimler ve cemaatler oluşturduğunu varsaymaktadır.

Video oyunları ve dine yönelik bu genel yaklaşım, Rachel Wagner'in din ve oyun arasındaki ilişkileri genel olarak dört kategoriye ayırmasını sağlamıştır: Oyunda din, oyun olarak din, dinde oyun ve din olarak oyun (Campbell vd. 2016: 643). Kısaca oyundaki din, bir video oyunundaki açık ve geleneksel olarak tanınan dinî ifade ve sembolleri tanımlamaktadır. Oyun olarak din, dinin kendisini bir tür oyun (game) veya oynama (play) olarak görür. Dinde oyun oynamak, oyunların dinî pratikler içinde veya doğrudan dinî pratik olarak kullanılmasıdır ve din olarak oyun oynamak, oyun oynamanın kendisini bir tür din veya dinî aktivite olarak ele alır. Bu analiz, *That Dragon, Cancer*'i birinci ve üçüncü yaklaşım çerçevesinde (oyunda din ve dinde oyun) ele almaktadır çünkü bu iki kategori birbirine geçmiştir. Daha geniş anlamda, din bilimlerinin dijital dinî pratikleri anlamak (oyun ortamı modeli gibi) için kurduğu ilişkileri kullanmaktadır.

Wagner'in gözlemleri ve oyun ortamı metodolojisi dijitali anlamak için Ruth Tsuria ve diğerlerinin yaptığı gibi bir "çerçeve" oluşturur ve

> dijital, belirli bir konunun çalışılmasını yönlendiren farklı bir yaklaşımlar kümesini beraberinde getirir. [...] Yani çerçeve, araştırmacının araştırmasını, teorisini, evrene dair varsayımlarını*, dijitalin kendisini ve araştırmanın amaçlarını nasıl anladığıyla ilgilidir. (Tsuria vd. 2017: 77)

Tsuria'nın "çerçeve" tanımında olduğu gibi Grieve de medya *pratikleri* ve *davranışlarını*, dijital din "anlayışlarımızın" kurucu unsuru olarak görmektedir. O hâlde bizzat tanımların yeni bilgi oluşturmak için kullanılan "çerçeveler" olduğunu söyleyebiliriz. Dijital din açısından bu çerçeveler, yaşanan deneyimler olarak vakalarla beraber oluşturulmalıdır.

Vaka

That Dragon, Cancer, çeşitli anlatı ve oyun biçimlerinin yer aldığı bir dizi kısa hikâyeyi andıran bir oynanışa sahiptir. Bazı bölümler gerekli ilerlemeyi sağlayacak noktayı bulup tıklamaya dayalı yürüme mekaniği içermektedir, diğerleri ise yarış, platform ve bulmaca çözme mekaniğine sahiptir. Animasyon ve sanat stili renkli ve saftır. Aynı zamanda basit, cesur renk paletleri ve geniş açık alanlara sahiptir. Yüzler, karakterleri birbirinden ayıran sadece basit saç veya gözlük gibi ayrıntıların olduğu, hususi bir niteliği olmayan üç boyutlu çokgenlerdir. Bitirmesi yaklaşık 2 saat süren nispeten kısa bir oyundur ancak oyunun belirli aşamaları oyun alanında daha fazla durmayı teşvik etmekte veya çağırmaktadır. Oyunun estetik yönü, bir çocuk kitabının veya animasyonlu televizyon programının sadeliğini yansıtmaktadır ve medyalar arası ilişkinin kurulduğu güçlü kasvet veya ihtişam anları oluşturmaktadır.

---

* Burada evren dijital ürünün tamamını kapsayan kurgusal dünyayı ifade etmektedir. (Ç.N.)

Anlatı büyük oranda Joel'in ölümcül hastalığının teşhisinden vefatına kadar olan yolculuğu takip etmektedir ve bu yolculukta ailenin yaşadığı sevinç, üzüntü, huzur ve zorluklar işlenmiştir. Oyun boyunca her daim Joel ve ailesinin, yani ebeveynleri (ve oyun tasarımcıları) Amy ve Ryan Green'in sesleri oyuncuya eşlik etmektedir. Kendi aralarında, kendi içlerinde ve Tanrı'yla sık sık konuşmaktadırlar. Amy ve Ryan'ın kendi kendilerine konuşmaları ve çocuklarını kurtarmak için Tanrı'ya olan yakarışları, oyuncunun kafasında duyduğu sesler hâline gelmekte ve oyuna anlatım yapısı kazandırırken oyuncuya belirli etkinlikler boyunca içten duygular göstermekte ve rehberlik etmektedir.

That Dragon, Cancer, açıkça pedagojik, etik veya varoluşsal bir duruş sergileyen ve genellikle ırk, cinsellik, zihinsel sağlık ve ölüm gibi sosyal ve ahlaki konularla ilgilenen "ciddi oyunlar" kategorisinde değerlendirilebilir (Bogost 2016; Chittaro ve Sioni 2018; Flanagan ve Nissenbaum 2014; Gwaltney, tarih yok; *Evening Standard* 2017; Isbister 2016). Flanagan ve Nussbaum'un *Values at Play*'de işaret ettiği gibi, tüm oyunlar (şu ya da bu şekilde) içinde bulundukları toplum ve kültürle ilgili "ciddi" yargıları ve değerleri yansıttığı için bilim adamları böyle bir kategorileştirme konusunda temkinli olmalıdırlar. Oyun ortamı modelinde vurgulandığı gibi, Flanagan ve Nussbaum da "tıpkı anlatı ve oyun kurallarının ahlaki değerler taşıması gibi, kod satırları, oyun motorları, mekanikler ve donanımların da değer taşıdığı" konusunda ısrar etmektedir (Flanagan ve Nissenbaum 2014: 9). Bununla birlikte *That Dragon, Cancer*'i, bir takım "ciddi" amaçlar için oyun geliştirme, pazarlama ve bu tür oyunlara insanların ilgisini çekme akımının bir parçası olarak görebiliriz.

Bu vaka çalışmasında, dijital dinin ikinci dereceden tanımları açısından önemli olan yöntem ve kudreti (veya güçsüzlüğü) örnekleyen oyun içerisindeki iki bölüm ele alınmıştır.

İlk bölüm "Bebek Şövalye Joel", Amy'nin baş döndürücü uyku öncesi hikâyesini Joel ile bir ejderha arasında geçen gerçek bir savaşa dönüştürmüştür ve oyun yöntemini anlatım *olarak* sunan bir atari tarzı (arcade)*/platform oyun biçim ve estetiğini benimsemektedir. İkinci bölüm "Susuzluk", Joel ile hastanede geçen bir geceyi tasvir etmektedir. Bölümdeki amaç, Joel'in ağlamasını durdurmaktır ki bu Joel'in yaşadıklarına karşı Ryan'ın hissettiği acizlik ve çaresizliği yansıtmak için bir oyun olarak programlamasına ilham olan olaydır. Her iki bölüm de dijital medya pratiklerinin yönlendirdiği bir ilişkiler dizisi olan dijital dini anlamaya yönelik iki kavramın yani yöntem ve kudretin iç içe geçişini ortaya koymaktadır.

"Bebek Şövalye Joel" bölümü, Ryan'ın tümör benzeri nesneler denizinde boğulması ve sonra yavrusunu kurtarmak için bir atari salonu makinesine uzanmasıyla başlar. Daha sonra atari makinesi, ekranın tamamına kaplamaktadır ve oyuncunun oyunla etkileşime girdiği arayüz oyun içinde bir oyun hâline gelir. Atari oyunu, Amy'nin cesur şövalye Joel'u anlattığı hikâyenin 8 bitlik atari yazı tipinde alt yazı olarak sunulmasıyla başlamaktadır. Arka fonda Orta Çağ'ı andıran oldukça basit orman ve kalelerin olduğu küçük Joel karakterinin sadece koşma ve atlama eylemlerini yaptığı yan kamera bakış açısına sahip bir oyun** ekrana gelir. Amy şunu dile getirmiştir: "Joel oyun içi yetenekler kazanmaktadır" (koşma,

---

* Atari tarzı olarak çevirdiğim kelime arcade'dir. Video oyunlarının ilk yıllarında kısıtlı teknolojilerle geliştirilen retro oyunları da kapsayan arcade kelimesi burada, diğer büyük bütçeli yapımlarda olduğu gibi gerçekçi görseller ve karmaşık oynanış elementlerini kullanmak yerine oyunun teknik/teknolojik olarak basit olduğunu ifade etmektedir. (Ç.N.)

İngilizcede (side-scrolling video games) olarak adlandırılan video oyunu kategorisinde, kamera açısı karakter ve ortamı tam karşıdan (karakterin önünden ve arkasından değil sağından veya solundan tüm ortamı içerecek şekilde) göstermektedir. Bu türde en çok bilinen örnek klasik Mario oyunudur. (Ç.N.)

zıplama, zırh ve silahlar). Bölümün sonunda Joel, ekranın kenarından alev püskürten dev bir sürüngen yani ejderha kanseriyle savaştığı bir mağaraya girmektedir.

Mini arcade oyunu, Amy ve oğulları arasında geçen bir konuşma aracılığıyla Hristiyanlıktan mülhem bir mücadele olarak hikâyeleştirilmiştir. Oyuna eklenen anlatı unsurlarından biri, Joel'e aşılmaz bir dağı aşması için yardım eden "İnayet" (Grace) adlı altın bir kuştur. Erkek kardeşi, "Joel kaybedecek. . çünkü Joel sadece bir bebek. Bebekler ejderhaları öldüremez," dediğinde Amy şöyle cevap vermektedir:

> Haklısın. Bebekler ejderhaları öldüremez. Ama bu hikâyenin en iyi yönüdür. Tanrı Joel için savaşıyor. Yani O, ejderha kanserine karşı Joel ile beraber savaşıyor ve Joel kazanamasa bile Tanrı'nın kazanabileceğini biliyoruz. İşte bu inayettir. (Numinous Games 2016)

Oyun ejderhaya karşı verilen mücadelede Tanrı için herhangi bir tasvir kullanmamaktadır ama Joel da ejderhaya asla yenik düşmez. Joel, Tim (ailenin kanserden vefat etmiş bir arkadaşı) adında başka bir karakter ortaya çıkana kadar sadece sağlık seviyesini simgeleyen kalpleri yitirmektedir fakat Tim ortaya çıktığında ejderhaya yenik düşer ve Amy şunları söyler: "Biz Tim'in cennette ve Tanrı ile birlikte olduğunu biliyoruz." Tim daha sonra ekranın en yukarısına doğru yükselir ve beyaz bir ışık huzmesine dönüşür. Daha sonra bölüm, Amy'nin "Belki de Tim'in savaşmayı sona erdirmesi bir inayetti" demesiyle son bulmaktadır (Numinous Games 2016).

"Bebek Şövalye Joel", dinî anlam oluşturma olarak yönteme odaklanarak Wagner'e ait oyunda din ve din olarak oyun kategorilerinin sınırını oyunlaştırmıştır. "Yöntem" oyunun *nasıl* oynandığını yani oyuncuya verilen özgürlük (agency) ve oyunun mümkün kıldığı ihtimalleri ifade eder. "Bebek Şövalye Joel" bölümünde kullanılan bu yöntemler, ıstırapla dolu

bir dünyada nelerin mümkün olduğuna dair savlar ortaya koymaktadır. Oyun tasarımcısı ve eleştirmeni Ian Bogost bu savları, "süreçler yoluyla sav sunan hikâyeler yazma pratiği" anlamına gelen "yöntemsel retorik" olarak tanımlar (Bogost 2007: 28). Bu savlar, oyuncuların oynanıştan belirli bir anlam (burada Hristiyanî anlamlar) çıkarmasını sağlar. Oyuna sesli anlatımlar eklenmiş ve hikâyeyi/oyunu/mücadeleyi atari tarzı (arcade) oyun türünde betimlenmiştir. Böylece hikâye, farklı katmanlara ayrılan bölümlerle anlatılmış ve etkileşimli anlam biçimleri oluşturulmuştur. Amy, Joel'in mücadelesine ilişkin Hristiyanî bir dünya görüşünü anlatırken oyuncunun (Joel karakteri olarak oynadığı sırada) verdiği mücadele içerisinde şu şekilde tasvir edilmiştir: İnayet devreye girer, Tim Tanrı tarafından kurtarılır ve Joel kendisine verilen cesaret ve silahlarla savaşa devam eder.

Bu yöntemsel savlar, İnayeti yani Tanrı'nın müdahalesini ve (Tim'in) cennete yükselişini oynanış ve durum açısından farklı sonuçların ucunu açık bırakarak oyunda din ve din olarak oyun arasında yer alan sınırları bulanıklaştırır. Grieve bu yöntem ve farklı ihtimallere açık olma durumunu, dijital dinin konumunu, kendisine ait ikinci-dereceden tanımı ve Tsuria ve diğerlerinin adlandırmasıyla dijitalin "çerçevesini" anlama açısından hayati görmektedir. Oyun ortamı bakış açısı dijital dinin bir örneği olarak "Bebek Şövalye Joel"i oluşturan unsurların veya çerçevelerin çeşitliliğini görmemizi sağlamaktadır: Amy Green'in ilham kaynağı olduğu hikâye anlatımı, hikâyeyi şekillendiren Hristiyan dünya görüşü, oyuncunun özgürlüğünü belirli şekillerde kısıtlayan atari tarzı oynanış ve hem oyuncunun hem de Joel'in mücadelesine ilahi müdahaleyi gündeme getiren yöntemsel tercihler.

Ryan Green, yöntemsellik hakkında düşündüğü için, kilisede otururken Joel'in kanserle mücadelesini bir oyun olarak programlama fikri aklına gelmiştir ve yaşadıkları zorluklardan

bir an olsun uzaklaşmak ona bozuk bir oyun tasarlama fikrini vermiştir. İlham, Joel'in ağlamasını durduramadığı bir gece gelmiştir. Green, "Ebeveyn olarak çocuğunuzun ağlamasını durdurmak için geliştirdiğiniz bir usul var ve o gece Joel'i sakinleştiremedim" demektedir. "Bu durumu, 'mekaniklerin altüst olduğu ve çalışmadığı bir oyun gibi' diye düşündüm" (Tanz 2016). Mekanikler, süreçler ve prosedürler dijital oyunları oluşturmaktadır. Bunlar, öyküler gibi ahlaki değer taşırlar (Flanagan ve Nissenbaum 2014: 9). Green, bu bozuk mekaniği, nihayetinde *That Dragon, Cancer* adında piyasaya çıkan bir oyun olarak programlamaya karar verdi. O ilham ve acziyet anı, "Susuzluk" adında bir bölüm olarak oyuna dâhil olmuştur.

"Susuzluk" bölümü, "Bebek Şövalye Joel" bölümünden önce yaşanan Ryan'ın derin sulara ve kanserli varlıklara yenik düşmesi olayından sonra gelmektedir. Oyuncunun bakış açısı, Ryan'ı kontrol eden birinci şahıs bakış açısına* geçer. Boş bir beşiğin yanındaki hastane sandalyesinde oturmuş hastane boyasının renkleri ve rahatsız edici vinil sandalyeler üzerine derin düşüncelere dalarken onun kendi kendine konuşması duyulmaktadır. Oyunun sunduğu özgürlük ve etkileşim fare işaretçisini hareket ettirip tıklama mekaniğine dönmektedir yani oyuncu, tıklayıp odanın içinde gezinmek için farenin imlecini kullanmaktadır. Banyoya girildiği takdirde yerde bulunan bir su birikintisi ve artık oynanamaz durumda olan "Bebek Şövalye Joel"un atari makinesi göze çarpmaktadır. Oyuncu isterse pencereye geçebilir, üçüncü şahıs kamera açısından yağmur ve denizle hırpalanmış sarp bir kayanın üzerindeki hastane odalarına bakabilir. Bu sırada çığlıklar atan ve ağlayan Joel'un sesi duyulmaya başlar; bu bölümde Joel'un

* Birinci şahıs bakış açısı, kameranın karakterin tam olarak gözünden sahneyi gösterdiği bakış açısıdır. (Ç.N.)

görüntüsü yoktur, varlığı yalnızca sesten ibarettir. Oyuncu, birçok denemeye rağmen onu sakinleştiremez ve biraz dua ettikten sonra Joel uyuyana kadar çığlıkları çoğalmaya devam eder.

Bir kez daha, yöntem ve özgürlüğün anlatısal seslendirmeyle birleşmesiyle oyuncuya dijital dinî anlam aktarılmaktadır. Ryan anlatısında, oğlunun hastaneye yatırılması ve acı çekmesiyle artan hayal kırıklığını dile getirmekte ve şöyle haykırmaktadır:

> Bu odadan nefret ediyorum. Alışık değildim. Bir süre için bu bir macera niteliği taşımıştı. Merhametli ve şefkatli baba rolüne seçildim. Kırılgan oğluyla birlikte kayalardaki küçük bir yarıkta saklandı. Şiddetli fırtına, aşağıdaki keskin kayaları yırtan dalgalar. (Numinous Games 2016)

Günün kararıp tekrar aydınlandığı vakit zarfında ağlama artarak devam etmiştir ve hastane odasında olan oyuncunun etrafında bir takım olası tedavi ve eylemler belirmektedir: yiyecek, meyve suyu kutuları veya Joel'i tutmak ve rahatlatmak için beşiğe gitme yeteneği gibi eylemler. İşaretçiyi sürükleyip tıklamak hiçbir etki yapmamaktadır: çığlıklar yalnızca artar. Ryan'ın rahatlatıcı ses tonu hüsran dolu yalvarışlara dönüşür ve şöyle feryat eder:

> Lütfen dur... Titriyorum, ağlıyorum, dua ediyorum... Oğlumu sakinleştirmeni istiyorum. Ben yapamam ve bizi buraya kadar getirdin. O hâlâ burada. Ölmedi. Seninle orada değil. Yüce Tanrım onu burada yanımda istiyorum. Lütfen. (Numinous Games 2016)

Bu ifadelerden sonra Joel'in ağlama sesleri kesilir ve bölüm sona erer.

Grieve dijital dinî pratikleri, yüce kudretin sudur ettiği kaynak algısıyla ilişkili ele almaktadır. Kısıtlayıcı ve sınırlı bir bölüm olan "Susuzluk", nihai kudret karşısında hissedilen

acziyetle doludur: hem Joel'in çektiği ıstırabın gücü hem de Tanrı'nın kudreti. Ağlama sadece Ryan Green'in duası ve Tanrı'nın algılanan müdahalesi sayesinde durmaktadır. Ryan Green, bu seviyeyi ve muhtemelen tüm oyunu tasarladı. Nitekim "size çaresiz hissetmenin ve inayetin elini size uzatmasının nasıl bir his olduğunu göstermek" istediğini belirtmiştir (Reply All tarih yok). Oyun mekaniğini zaruri olarak Joel'e yardımcı olamama şeklinde kuran bu seviyenin yöntemleri çaresizliği canlandırmaktadır. Nitekim oyuncular, hiçbir şekilde bitmek bilmeyen acıyı durduramamaktadır ve oyuncu artık atari makinesinde ejderhayla savaşan bebek şövalye Joel rolünü üstlenemez. Özgürlük, yöntemlerin belirli şekilde işleyişi sayesinde oyuncunun elinden alınmıştır. Oyuncunun kudretsiz oluşu, Ryan'ın algılanan acziyetini canlandırmaktadır. Acıyı dindiren, bölümü bitiren ve oyuncuya bir miktar kudret ve yöntemsel özgürlük kazandıran tek şey Ryan'ın oyuna müdahale eden Tanrı'nın kudretine ilişkin algısıdır.

Sonuç

That Dragon, Cancer'de yöntem ve kudretin beraber kullanılması nihai kudret kaynakları ve dijital vasatlarda bu kudretle kurulan yöntemsel ilişkiler arasındaki çizgiyi bulanıklaştırmaktadır. "Bebek Şövalye Joel'da" ölümle karşı karşıya kalmış birinin umut ve inayet dolu Hristiyanî hikayesi, Rachel Wagner'ın oyun*da* din ve din *olarak* oyun tasnifinin sınırlarında yer almaktadır. Bunu ise anlam oluşturma ve hikâye anlatımının birincil etkenine yöntem ve süreci (bu vakada oyunun programlaması tarafından izin verilen ya da verilmeyen imkânlar şeklinde) koyarak yapar. "Susuzluk" bölümü, oyunun sahip olduğu yöntem aracılığıyla güçlü bir ıstırap ve Hristiyanî inayet karşısında acziyeti ön plana çıkartmaktadır. Oyun ancak oyuncu dışındaki bir kudretin müdahalesiyle (hem programlama hem de ilahi tanrının algılanması

yoluyla) ilerleyebilmektedir. *That Dragon, Cancer*, yöntemi kudret kavramıyla harmanlamak adına oyunun anlatısına ve retorik gücüne dayanarak dijital oyun yöntemi aracılığıyla ıstırap ve umut hakkında dinî bir sav ortaya koymaktadır.

Dijital dini, video oyunlarındaki yöntem ve kudret çerçevesiyle anlamak, dijital dinin çalışmalarında yaşanan değişimlere işaret ederek (Tsuria'nın yaptığı gibi) dijital çerçeveler olarak ikinci dereceden tanımların değerini ortaya koymaktadır. Başka bir deyişle dijital medya araştırmacıları, çalıştıkları medya oluşumlarındaki hususi olanak ve ilişkilerin teorileri ve yöntemlerini etkilediğini anlamaya muhtaçtır. Evet, çalışabilmek için tanımlara ihtiyacımız vardır fakat bu tanımların yalnızca ilişkisel olarak geçerli olabileceğini kabul etmemiz gerekir. Dijital din araştırmaları, son on yılda bu yeni ilişkiler çerçevesinde genişleyerek farklı medya biçimlerini, geniş anlama sahip "dijital" veya "yeni" medyadan ayıran bu medyaların biçim ve işleve dair özelliklerine duyarlı hâle gelmiştir. Akademisyenler, medyayı nesne olarak ele almak yerine medya vasatlarını bir pratik, bir ilişki ve bir dizi özel koşul olarak ele almaya başlamıştır. Oyun teorisyeni Alexander Galloway, akademisyenlere video oyunlarının bir eylem olduğunu hatırlatarak "aksiyon olmazsa oyunlar, yalnızca soyut bir kural kitabının sayfalarında kalır... Video oyunları, makine çalıştırılıp yazılım başladığında var olur; icra edildiğinde hayat bulur" (Galloway, 2006: 2). O hâlde video oyunları ve din çalışılacaksa eylem, yöntem ve kudrete dikkat edilmelidir.

2006'dan bu yana din araştırmaları içerisinde video oyunlarının yükselişe geçmesi, medya formunun bu özelliğini vurgulamaktadır (Campbell vd. 2016: 654). Campbell ve Grieve'in çığır açan kitabı *Playing with Religion in Digital Games*'de belirttiği gibi, "Dijital oyunlar kültürü yansıtan aynalardan ibaret

değildir. Aksine güldüren aynalarda* (funhouse mirror) olduğu gibi genellikle din hakkındaki varsayımlardan kaçınır veya bu varsayımları başkalaştırırlar" (Campbell ve Grieve 2014: 60). *That Dragon, Cancer* dini, dijital oyun çerçevesinde mümkün olan olanaklar ve oynama yoluyla yöntem ve kudret arasındaki bir ilişki olarak görmeye zorlamaktadır. Oyuncuları, Joel ve ailesiyle beraber savaşmaya ve acı çekmeye zorlayan *That Dragon, Cancer*, nihai kudret hakkında dinî bir dünya görüşü oluşturmak için video oyunu yöntemlerinin gücünden yararlanmaktadır. Bu "kaçınma", dijital din ve daha geniş anlamda din araştırmaları hakkında düşünürken faillik, icra, ritüel, inanç ve niyetsellik gibi kavramları gündeme getirmektedir. Aynı zamanda Amy ve Ryan Green'ın hikayeleri gibi, akademisyenlerin ölüm, sevinç, umut ve keder içeren hikayeleri nasıl anlatacakları sorusuna dikkatimizi çeker.

Tartışma Soruları

That Dragon, Cancer, nasıl dinî bir dünya görüşü oluşturmaktadır?

Farklı dinî dünya görüşleri, oyun özgürlüğü yoluyla nasıl anlam oluşturabilir?

Dijital dinî pratikler üzerinde etkisi olan başka hangi dijital imkânlar vardır?

Kaynakça

Bogost, I. (2007) *Persuasive games: the expressive power of videogames*. MIT Press, Cambridge, MA, London.

Bogost, I. (2016) *Play anything: the pleasure of limits, the uses of boredom, and the secret of games*. Basic Books, New York.

Campbell, H., and Grieve, G. P. (Eds.) (2014) *Playing with religion in digital games, digital game studies*. Indiana University Press, Bloomington, IN.

* Yansımayı -olduğundan uzun ya da geniş göstermek gibi- bozan aynalar. (Ç.N.)

Campbell, H. A., Wagner, R., Luft, S., Gregory, R., Grieve, G. P., and Zeiler, X. (2016) "Gaming religionworlds: why religious studies should pay attention to religion in gaming." *Journal of the American Academy of Religion 84*, 641-664. Available at: https://doi.org/10.1093/jaarel/lfv091

Chittaro, L., and Sioni, R. (2018) "Existential video games: proposal and evaluation of an interactive refection about death." *Entertainment Computing 26*, 59-77. Available at: https:// doi.org/10.1016/j.entcom.2018.01.004

Evening Standard (2017) "How video games can help us confront death." Available at: www. standard.co.uk/stayingin/tech-gaming/grief-in-video-games-how-gaming-can-helpusconfront-death-a3640891.html (Erişim: 14 Ocak 2020).

Flanagan, M., and Nissenbaum, H. F. (2014) *Values at play in digital games.* MIT Press, Cambridge, MA.

Galloway, A. (2006) *Gaming: essays on algorithmic culture.* University of Minnesota Press, Minneapolis.

Galloway, A. R., Thacker, E., and Wark, M. (Eds.) (2014) *Excommunication: three inquiries in media and mediation.* University of Chicago Press, Chicago, London.

Green, A. (n.d.) A video game to cope with grief [TED Talk]. Available at: www.ted.com/ talks/amy_green_a_video_game_to_cope_with_grief?language=en

Green, A. (n.d.) A video game to cope with grief [TED Talk]. Available at: www.ted.com/ talks/amy_green_a_video_game_to_cope_with_grief?language=en

Isbister, K. (2016) *How games move us: emotion by design.* MIT Press, Cambridge, MA.

Numinous Games (2016) *That Dragon, Cancer.*

Reply All (n.d.) #50 The Cathedral [WWW Document], Gimlet. Available at: https://gim letmedia.com/shows/reply-all/6nh34m (Erişim 13 Aralık 2019).

Šisler, V., Radde-Antweiler, K., and Zeiler, X. (2017) *Methods for studying video games and religion* (1st edn.). Routledge, New York. Available at: https://doi.org/10.4324/9781315518336>

Tanz, J. (2016) "A Father, a Dying Son, and the Quest to Make the Most Profound Videogame Ever." *Wired.* Available at: www.wired.com/2016/01/that-dragon-cancer/

Tsuria, R., Yadlin-Segal, A., Vitullo, A., and Campbell, H.A. (2017) "Approaches to digital methods in studies of digital religion." *The Communication Review 20*, 73-97. Available at: https://doi.org/10.1080/10714421.2017.1304137

11. Ritüeller: Namaz Uygulamalarıyla* Yerine Getirilen Ritüeller: Müslüman Katılımcıların *Muslim Pro*'daki Teknolojik ve Dinî İmkânları Kullanma Şekilleri

Wendi Bellar
Türkçesi: Ömer Faruk Cengiz

Akademisyenler dindar kullanıcıların, ibadetlerini yerine getirmek için kullandıkları dijital teknolojilerle dinî otoritelerin yetki alanı dışında kendi anlayış ve eylem biçimlerini oluşturma kabiliyeti kazandığı görüşündedir (Radde-Antweiler 2006; Wagner 2013). Bununla birlikte dindar kullanıcıların dijital alanlarda kendi dinleriyle nasıl bağ kurduklarını inceleyen çalışma sayısı oldukça azdır. Bu vaka çalışmasında, Müslüman katılımcıların namaz ibadetlerine yönelik mobil bir dinî uygulamayı gerçekte nasıl kullandığını incelemek için kullanıcı testi (user-testing) metodolojileri tercih edilmiştir. Bulgular, kullanıcıların kendi dinî sentezlerini oluşturmak için çeşitli ihtimalleri

* Bölümde pratik, eylem, davranış gibi bolca ifade kullanıldığından anlam kargaşasına yol açmaması için bölüm boyunca uygulama kelimesi, (application) kelimesinin kısaltması olan (app) kelimesini karşılamak için kullanılmıştır. Uygulamalar (app) teknolojik cihazlar için geliştirilen (genelde IOS veya Android gibi mobil işletim sistemlerini yani akıllı telefonları kapsar) ve kullanıcıların vereceği belirli komutlar sonucu ya da otomatik olarak belirli işlemleri yerine getiren paket programlardır. (Ç.N.)

seçip ayıklamaktan çok dinî liderler tarafından salık verilen ortodoks ya da doğru ibadetleri tercih ettiğini göstermektedir.

Ritüel, "insanın kutsalla olan niyetli ilişkisidir" (Helland 2013: 27). Ritüel, genellikle kutsal metinlerde bulunan talimatlar ve bir inancın lideri tarafından salık verilir. Bu yüzden bu pratiklerin, teknolojiyi ritüel dinî alanlara uyarlayan ve bunları benimseyen medya teknolojisi geliştiricileri tarafından nasıl şekillendirildiği ve değiştirildiğini düşünmek ilginçtir. Teknoloji kutsal alanın bir parçası hâline geldiğinde tasarımcılar da ritüelin farklı yönlerinin nasıl dijitalleştirileceğini belirler ve bu yüzden dinî bir otorite hâline gelir. Buna ek olarak ne dinî liderler ne de teknoloji geliştiricileri, kullanıcıların ritüel veya dijital platformlarla nasıl etkileşim kuracağı hakkında söz sahibi değildir. Kullanıcılar genellikle teknoloji tasarlayanların amaçlamadığı şekillerde tasarımları kullanırlar. Bu nedenle kullanıcıların dijital bir alanda dinî eylemi mümkün kılan olanaklarla gerçekte nasıl etkileşime girdiğini ve bunları nasıl anladığını görmek önemlidir.

Bu vaka çalışması kullanıcıların, İslami bir uygulama olan Muslim Pro'daki namaz ibadeti açısından dinî uygulamaların sunduğu olanakları nasıl kullandığını araştırmaktadır. Müslüman kullanıcıların uygulamayla nasıl etkileşime girdiğini ve uygulamanın sunduğu olanakları incelemek, uygulamanın kullanımının namaz ibadetini nasıl desteklediği veya namaz ibadetinin bir parçası olarak nasıl kullanıldığını ve dolayısıyla uygulama tasarımının dinî bir ritüele nasıl etki ettiğini bize gösterebilir. Dua ibadetleri, İbrahimî inançlarda tek tanrı olarak ilahi bir varlığı kabul eden pratikler olarak tanımlanmaktadır (Campbell vd. 2014). "Duaların kapsamı, cihazdaki metinleri okuma, sesli duaları dinleme, dua isteğinde bulunma veya özel, kişisel bir dua oluşturmayı içermektedir" (Campbell vd. 2014: 164).

Teknolojinin dinî ritüelleri nasıl etkilediğini araştıran çalışmalarda doğal olarak hakiki olma ve otorite konuları gündeme

gelmektedir. Bu vaka çalışmasında hakiki olma, ritüele fiilen katılan kişi tarafından belirlenmektedir. Helland'ın belirttiği gibi muhatap, "ritüelin etkili olup olmadığına karar verir" (2013: 28). Bunun yanında çevrim içi ve dijital alanlarda ritüele katılmanın, kullanıcılara yenilik deneme özgürlüğü verdiği için geleneksel dinî otoriteye meydan okuduğu belirtilmiştir (Radde-Antweiler 2006). Bu, kullanıcıların kendi dinî anlayış ve bağlılık biçimlerini oluşturmak için çeşitli unsurları seçip ayıkladıkları bir tür yamalı din (patchwork Religion) (Radde-Antweiler 2006; Wagner 2013) ile sonuçlanabilir. Bu vaka çalışmasının sonucu, kullanıcıların dinî liderler tarafından tasavvur edilmeyen ya da dinî ibadetleri değiştiren şekillerde mobil uygulamaları kullandıklarını gösterirse bu çıkarımın doğru olduğunu söyleyebiliriz.

Bu vaka çalışmasının bulgularını yeterli düzeyde açıklamak için bu bölümde, imkânların, İslami namaz ibadetinin ve vaka çalışmasında kullanılan yöntemlerin izahı yer almaktadır. Aşağıdaki bölümlerin her biri bunları tanımlamaktadır ve daha sonra bulgular ve sonuç bölümü gelmektedir.

Teknolojik ve Dinî Olanaklar

Olanak hem geliştirici hem de kullanıcı açısından tasarımın mümkün kıldığı çeşitli tüm olasılıklar ve kısıtlardır (Bearne & Kress 2001; Norman 1988). Kullanıcılar, uygulamayı geliştirenlerin niyetinden farklı görünse bile dinî uygulamaların sağladığı farklı eylemleri günlük davranışlarına dâhil etme özgürlüğüne (agency) sahiptir (Campbell 2010; Fayard & Weeks 2014). Bu çalışmada teknolojik olanaklar, geliştiricilerin uygulamaya dâhil ettiği ve kullanıcıların gerçekleştirebileceği eylemleri sağlayan veya kısıtlayan nitelikler olarak tanımlanmaktadır. Bunun yanında kullanıcıların, geliştiriciler tarafından amaçlanmayan şekillerde teknolojik olanakları kullanabildikleri kabul edilmiştir.

Dinî olanaklar, dinî içeriğe sahip teknolojik olanaklardır ve tasarımın el verdiği dinî eylemlerle sonuçlanır. Teknolojik olanaklarla dinî içeriğin benzersiz bir şekilde sentezlenmesi, mobil uygulamalar aracılığıyla yerine getirilen dinî eylemi mümkün kılan dinî olanaklar sağlamaktadır. Dinî olanakların hem geliştiriciler hem de kullanıcılar tarafından farklı şekillerde anlaşılması ve kullanılması mümkündür. Bu vaka çalışmasında özellikle Müslüman kullanıcıların namaz kılarken dinî olanaklarla nasıl etkileşime girdiğine odaklanıyoruz.

İslami Dua/Namaz* Tanımları ve Tasvirleri

Dua çok boyutlu ve girift bir olgudur. Bu araştırma, duaya dair teolojik yaklaşımları tartışma amacını taşımamaktadır, daha ziyade dua deneyimlerine veya "teistik yönelimli" davranışlara odaklanmaktadır (Ladd & Spilka 2013: 293) ki bu, duanın tüm "yoğun (thick) biçim ve içeriği, dışavurum şekilleri, beden, sosyal bağlam-üslup ve katılım zamanlarının duanın kullanımı" açısından keşfedilmesini sağlar. (Ladd & Spilka 2013: 293).

İslam'da namaz, içsel ve dışsal hatta her iki açıdan bireyi veya grubu Allah'a bağlayan bir eylemdir. Duanın amacı yalın görünebilir: *Allah* ile iletişim kurmak. İmanın Beş Şartı'ndan ikincisi olan *Salat*'ın (yani namazın), günde beş kez yerine getirilmesi emredilmiştir ve oldukça hususi bir temizlik, hareket ve sözlerin yer aldığı rutini içerir. Namaz, "Müslümanların kulluğunun temel vecibesidir ve mertebesi en yüksek ibadet olarak kabul edilir. Bu nedenle İslam'da namaza diğer tüm vecibelerden daha fazla önem verilmektedir" (Ebu Raiya 2013: 682). Beş vakit farz namaz: *fecir* vaktindeki sabah

* İngilizce (prayer) kelimesi genel olarak dua anlamına gelmektedir ve namaz için de kullanılmaktadır. Bu yüzden hususi olarak namazın kastedildiği yerlerde (prayer) kelimesi namaz olarak, herhangi bir dini gelenek kastedilmeden genel anlamda duanın kastedildiği yerlerde ise dua olarak çevrilmiştir. Bununla beraber dua olarak çevrilen kısımlar namazı da kapsamaktadır. (Ç.N.)

namazı; *zuhur* yani güneşin en yüksek ulaştığı vakitteki öğle namazı; *ikindi* namazı; güneş battığında *akşam* namazı ve *yatsı*, gece namazıdır (El-Sayed, Greenhill, & Westrup 2015). Bu namazlarda Müslümanların, İslam'ın en kutsal yeri olan *Kabe*'ye yani *kıble* tarafına yüzlerini dönmeleri gerekmektedir (Berghammer & Fliegenschnee 2014). Namazdan önce müminleri ibadete çağıran bir *ezan* okunur.

Müslümanlar zikirlerini ve günlük olaylar için yaptıkları kısa *duaları* takip etmek için *tespih* kullansalar da (Dubin 1987) bu vaka çalışmasının bulguları öncelikle beş vakit namazla ilgilidir. İslam inancında dua farklı şekil ve işlevlere sahiptir. Bu açıklama, bu vaka çalışmasının amacı açısından yeterli olsa da İslam'da duanın gerektirdiği özel ritüeller ve kurallar hakkında çok daha ayrıntılı bilgi veren başka çalışmalardan da söz etmek mümkündür. Ne yazık ki bu bölümün hacmi daha ayrıntılı bir açıklamaya yer vermeye uygun değildir.

Metodoloji

Bu vaka çalışması, 2015 ve 2016 yılları arasında yürüttüğüm doktora tezimin verilerini kullanmaktadır. Katolik (25) ve Müslüman (21) olan mobil uygulama kullanıcılarının yaptığı kullanıcı testleri de dâhil olmak üzere çeşitli veri toplama biçimleri kullanılmıştır. Bu vaka çalışması, özellikle Müslüman katılımcıların kullanıcı testlerinden elde edilen verileri kullanmaktadır.

Katılımcılara, web sitesi ve mobil uygulamaları test etmek için kullanılan çevrim içi aracın yer aldığı Usertesting.com sitesi aracılığıyla ulaşıldı ve test bu site üzerinden gerçekleştirildi. Çoğu şirket siteyi kullanılabilirlik sorunlarını belirlemek için kullansa da site, kullanıcıların dijital alanlarla etkileşim şekillerini anlamaya ve daha derin analizlere olanak tanıyan verileri toplamak için de kullanılabilmektedir. Site bu işlevleri, uygulama kullanılırken kullanıcıların ekranında beliren anketler, isteğe göre değiştirilebilen kullanıcı testleri ve kaydedilmiş ses

ve video aracılığıyla toplanan verilerle yerine getirmektedir. Bu çalışmada kullanılan kullanıcı testi, kısa bir ön anket, testin içerdiği görevlerin bir listesi ve kullanıcıların yanıtlayacağı test sonrası sorulardan oluşmaktadır. Katılımcılar 18 ve üzeri yaştadır ve din ve yaş kriterleri açısından ön elemeye tabi tutulmuştur. Yirmi beş kullanıcı-testi yapılmıştır. Ancak teknik zorluklar nedeniyle bu araştırmada yalnızca 21 kullanıcı-testinden elde edilen veri kullanıldı. Katılımcıların hepsi Müslümandır ve 16'sı erkek, 5'i ise kadındır ve yaş medyanı 35.5'tir.

Veri toplama aşaması, testin yapılacağı uygulamanın belirlenmesiyle başlamıştır. Ardından dua uygulamalarıyla ilgilenen Müslüman kullanıcıların seçilmesini sağlayan bir ön anket yapılmış ve kullanıcı testi uygulama aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Hem Apple App Store'da hem de Google Play Store'da yüksek puan almış Bitsmedia Pte Ltd şirketine ait ücretsiz bir uygulama olan *Muslim Pro*, birkaç nedenden ötürü bu çalışma için seçilmiştir. İlk olarak uygulama, duaya yönelik yenilikçi yaklaşımlar içermektedir. Dönüştürme özelliği, temel dua programları ve *dua* metinleriyle duayı çevrim dışı bir etkinlikten dijital bir etkinliğe dönüştürmeyi hedefleyen basit bir girişimdir (Bellar 2017). Mobil ortam özelliği, telefon ve uygulamanın duaların bir parçası olarak kullanılmasını sağlayan ve dönüştürmenin de ötesine geçen uygulamanın etkileşimli yönleridir. *Muslim Pro*'nun *ezan* okuyabilmesi ve farklı kıraatlerle *Kuran*'dan duaların dinlenebilmesi bu özelliğe örnektir (Bellar 2017). Ayrıca uygulama, dönüştürme ve mobil ortam özelliğinin dâhil edildiği çok amaçlı tasarım yaklaşımı öğeleri de içermektedir. Uygulama, farklı dua seçeneklerine ek olarak *Kuran*, yemek yiyebileceğiniz *helal* yerler listesi ve etraftaki ibadete açık *camileri* bulma gibi farklı dinî içeriklere de yer vermektedir (Bellar 2017).

Testin yapılacağı uygulama belirlendikten sonra kullanıcılar, Usertesting.com sitesiyle yapılan bir ön anket aracılığıyla seçilmiştir. Şartlara uyan kullanıcılar, mobil cihazlarıyla

15-20 dakika süren bir testi tamamlamıştır. Test, 15 görev ve dört test-sonrası soru içermektedir (tam açıklama için Bellar 2017'ye bakınız). Bu vaka çalışmasında kullanılan veriler birkaç soruya dayalı olarak toplanmıştır: ilk olarak kullanıcılara, uygulama ara yüzü hakkındaki ilk tepkileri sorulmuştur. Daha sonra müsait oldukları takdirde yüksek sesle okuyacakları bir dua seçmeleri istenmiştir. Ardından bir uygulama aracılığıyla dua etme konusunda hissettikleri ve bu deneyimle ilgili sevdikleri ve sevmedikleri yönler sorulmuştur. Son olarak katılımcılar, dua etmek için dinî bir uygulama kullanmaları konusundaki deneyimleri ve düşüncelerini ortaya çıkarmayı hedefleyen test-sonrası anketi yanıtlamışlardır.

Mobil Duayla İbadete Katılım

Yapılan çalışmalar, dindarların ibadetlerinde dijital medya ve çevrim içi alanları kullanmasının, kendi dinî anlayış ve ibadetlerinde, geleneksel dinî otoritenin kapsamı dışında kendilerinin seçip ayıkladığı sentezler oluşturmaya imkân tanıdığı sonucuna ulaşmıştır (Radde-Antweiler 2006; Wagner 2013). Bunun aksine bu vaka araştırması, Müslüman katılımcıların, online mecranın dışında olduğu gibi dinî otoritelerin koyduğu kural ve kaidelere uygun dua etmelerini sağlayan online olanaklarla ilgilendikleri sonucuna ulaşmıştır. Katılımcılar özellikle *namaz* vakitlerini takip etmeye ve namazda dönülmesi gereken *kıbleyi* bulmaya yardımcı olan olanaklarla ilgilenmektedirler. İbadetlerinde tercihin söz konusu olduğu tek konu, uygulamadaki ezan okuma özelliğinde beğendikleri *ezan* sesini seçmeleridir. Bu konuda katılımcılar, uygulamanın kendilerine has dinî ihtiyaçları karşılayan kişiye özel hâle getirebilme özelliğinden yararlanmıştır. Son olarak tüm bu bulgular, mobil uygulamanın bizzat namaz ibadeti için kullanılan bir teknoloji olmaktan ziyade kutsal olanla etkileşimde bir araç olduğunu göstermektedir.

Namaz Vakitleri

21 Müslüman'dan oluşan katılımcıların tamamı, *namaz* vakitlerini göstermeyi, *namaz* ibadetine yönelik bir mobil uygulamadaki en önemli özellik olarak görmektedir. Bu, katılımcıların temel olarak ibadet ortodoksisi veya dinî ibadetleri gerçekleştirmenin doğru yoluyla ilgilendiğini göstermektedir. Namazın İmanın Beş Şartı'ndan biri olduğu ve dinî anlamda günlük yaşamın bunun etrafında düzenlendiği düşünülürse namaz vaktini öğrenmenin temel mesele olması şaşırtıcı değildir. Katılımcılar, namaz vakitlerine erişim sağlayan teknolojik olanaklardan ve namazları doğru bir şekilde kılmanın araçlarından bahsederek ibadeti kendi ihtiyaç ve arzularına yönelik sentezlemek yerine otoriteler tarafından salık verilen ibadet şekline sadık kalma niyetinde olduklarını ortaya koymuşlardır. Bu bulgu, inancın tarihinin, geleneklerinin, kurallarının ve kaidelerinin dindarların dinî ibadetlerinde teknolojiyi nasıl kullandıklarını etkilediğini savunan çalışmalarla uyumludur (Campbell 2010).

Uygulama katılımcıların namaz ibadetini yerine getirme şekillerinde bir değişikliğe yol açmamış olsa da hayatlarını dinî vecibelere göre düzenlemelerine yardımcı olmuştur. Bir katılımcı bu özelliği şöyle tarif etmektedir:

> Ve her namaz bittiğinde uygulamayı açıp sonraki namaz vaktinin ne zaman olduğunu görmek güzel bir şey. Bu sayede evde kalmak ya da dışarı çıkmak konusunda karar verirken daha rahatım çünkü örneğin *ikindi* vaktine daha bir saat var yani dışarda vakit geçirip eve geri döndüğümde *ikindi* namazını kılmak için zamanımın kalacağını biliyorum. (Kadın Müslüman Katılımcı)

Bu örnek dinî uygulamaların, dinî ibadet ve ritüeller için bir mikro düzenleme (micro coordination) (Ling 2004) aracı olarak işlev görebileceğine işaret etmektedir. Kullanıcıların çalışma, aile ve arkadaşlarıyla vakit geçirme ve dinî yükümlülüklerini yerine getirmeyi içeren yoğun bir hayatları vardır.

Uygulama, tüm bu sosyal ve dinî aktiviteleri uygun bir şekilde düzenlemeyi sağlayan bir araç işlevindedir. Uygulama bu işlevini, kullanıcı bir şehirden başka bir şehre geçtiğinde konumunu otomatik olarak güncelleyerek de yerine getirmektedir. Bir katılımcı uygulamayı bu şekilde kendisine göre özelleştirebilmesini şöyle ifade etmiştir:

> Nerede olduğum önemli değil, ben özelleştirilebilir olmasını seviyorum. Seyahat ediyorsam, telefonda herhangi bir şeyi değiştirme konusunda endişelenmeme gerek yok. Uygulama, konumum açık olduğu sürece nerede olduğumu otomatik olarak değiştirecektir. Kendi kendine benim için gerekli olanı yapacaktır. Şu anda olduğum yerden ayrıldığım takdirde uygulamaya veya internete girip kontrol etmeden namaz vakitlerini bilmem mümkün değil. (Kadın Müslüman Katılımcı)

Yine uygulamanın, katılımcıların dinî vecibelerini yerine getirmek için ihtiyaç duyduğu bilgileri sağlayarak ibadetin önemli bir parçası hâline geldiğini görmekteyiz. Bu nedenle Müslüman katılımcılar öncelikle uygulamadan namaz vakitlerini kontrol etmeye yönelmektedir. Müslüman katılımcılar, doğru zamanda namaz kılmanın yanı sıra aşağıda görüleceği gibi kıbleye dönerek namaz kıldıklarından da emin olmak istemektedirler.

Kıble Pusulası

Katılımcılara namaz uygulamalarında hangi kişiselleştirme özelliklerini en önemli gördükleri sorulduğunda 18 Müslüman katılımcı ilk olarak kıble pusulası seçeneğini seçmiştir. Kıble pusulası, kullanıcıya tüm Müslümanların beş vakit namaz için yüzlerini döndüğü kutsal bir mekân olan Mekke'deki Kabe'nin yönünü göstermektedir. Bu araç aynı zamanda ibadet ortodoksisini sağlar. Doğru yöne dönerek namaz kılmak, namazın geçerliliğini etkiler ve bu nedenle İslami namaz uygulamalarının sahip olması gereken önemli bir özelliktir.

Kıble pusulasını tercih eden bir katılımcı, uygulamanın özelliklerine bakarken yaptıklarını şöyle anlatmıştır:

> Tamam. Uygulamanın konumumu öğrenmek istediğini ve kaydettiğini görüyorum. Burada bir pusula var bu sayede namaz kılarken hangi yöne dönmem gerektiğini görebiliyorum. Bu gerçekten harika. Aslında buna sahip başka bir namaz uygulaması olup olmadığını bilmiyorum. (Erkek Müslüman Katılımcı)

Katılımcılar *kıble* pusulası ile ilgili ilginç bir tasarım detayına daha dikkat çekmiştir. Kullanıcıların pusula aracına eriştiği ana sayfadaki simge, üzerine basmadan hemen orada çalışan küçük bir pusuladır. Bu nedenle ayarların doğru olduğunu ve çalıştığını biliyorsa kullanıcının, yönü anlamak için yalnızca pusula simgesine bakması yeterli olacaktır. Müslüman bir erkek katılımcı bu özelliği fark etmiş ve "Tam da ana sayfada tıklamaya gerek bırakmayan mini bir kıble pusulası olmasını seviyorum. Bu çok hoş, açılır mini bir pencere gibi. Bundan gerçekten hoşlanıyorum" demiştir. Tasarımcının ayrıntılara gösterdiği özen, katılımcıların uygulamayı dinî ibadetlerine yardımcı olması yönünde nasıl yorumladığı ve *namaz* için nasıl kullanıldığı konusunda farklılık oluşturmaktadır. Doğru namaz vakitlerini ve namaz kılmak için doğru yönü aramak, ibadet ortodoksisinin önemini göstermektedir. Bu nedenle bu araçlar, katılımcıların namazlarını geçerli olduğundan emin olarak kılmalarında önem arz etmektedir. Aynı şekilde katılımcılar, aşağıda görülebileceği gibi beş vakit namaz için hatırlatma ve uyarı ayarlarından da bahsetmişlerdir.

Ezan: Namaza Çağrı

Namaza çağrı olan *ezan*, uygulamanın namaz vakitlerini bildiren önemli bir özelliğidir. *Ezan*, Müslümanlara namaz kılmalarını hatırlatan bir çağrıdır ve Müslümanların İslam

inancının ilkelerini yerine getirmesini sağlar. Bunu da onların namaz için gerekli zihinsel hazırlığı gerçekleştirmelerine katkı sağlayarak yapar. Gerçek hayatta, ezan okuyan kişi anlamına gelen *müezzin*, *ezanı* bir caminin minaresinden okumaktadır. Bazı camilerde ezan için, herkesin duyabileceği yüksek sesi sağlamak adına hoparlörler ve mikrofonlar kullanılmaktadır. Ancak gayrimüslim bölgelerde ezan herkesin duyabileceği şekilde okunmamaktadır. Uygulama, Müslüman ezanın açıktan okunduğu bir yerde yaşamıyor olsa bile onun namazın bu önemli yönünü duyabilmesi için bir yol sağlamaktadır. Uygulamada *ezan* sesini değiştirebilmek ve katılımcıların *ezanı* kullanma şekilleri, kullanıcıların ibadetlerinde kullandıkları dinî olanakları seçme ve sentezleme eğilimlerini göstermektedir.

Toplamda on iki katılımcı özellikle *ezandan* bahsetmiştir. Katılımcılar bu konuya genellikle kısaca değinmiştir ancak bu özellik mevcut olduğu için memnun olduklarını dile getirmiştir. Uygulamayı kendilerine göre özelleştirmenin yollarından bahsetmeleri istendiğinde, birkaç katılımcı ezan özelliğini derinlemesine irdelemiştir. Bir katılımcı, ezan özelleştirme özelliklerine bakarken düşündüklerini şöyle aktarmıştır:

> Çok sayıda müezzin sesi olması hoşuma gidiyor, dışarıda falan olduğumuzda *ezan* okumak yerine uzun bir bip sesi de çalabiliyor. LED bildirimi özelliği gayet güzel. Titreşim, alarm sesini kullanma ve sesi ayarlamak için uygulamaya girmeye gerek olmaması hoşuma gidiyor. (Erkek Müslüman Katılımcı)

Bu katılımcı açısından uygulamanın namaz vaktini bildirmesi ve hangi müezzinin ezanı okuyacağını özelleştirebilmek önemlidir. Katılımcılar uygulamada ayrıca ezanın tamamını duymak yerine bir vızıltı veya bir LED ışığı ile bilgilendirilme seçeneğine de sahiptir. Ezan okunduğu sırada halka açık

bir mekânda olabilecek katılımcılar hususiyetle bu özelliğe ilgi göstermiştir. Titreşimli veya ışıklı uyarılar, katılımcıların toplum içinde dikkatleri kendilerine çekmeden namaz vakti konusunda bilgilendirilmelerini sağlamaktadır.

Uygulama ayrıca *müezzin* sesi için farklı seçenekler sunmaktadır. Ancak katılımcılar ödeme yapıp uygulamanın tam sürümüne yükseltme yapmadıkça sadece birkaç tane müezzin sesini seçebilmektedir. Bir katılımcı, ezan uyarılarını nasıl özelleştirdiğini açıklarken bu hususa değinmiştir:

> Birçok *ezan* sesi var ama çoğu kilitli, sanırım kilitli olanları satın almam gerekiyor. *Ezan öncesi* yapılan bir hatırlatma var, onu kullanacağımı sanmıyorum. Sanırım kullanacağım tek şey aslında ezan okuma bildirimi olacak ve *sabah ezanını* kapatacağım ve *ezan* bildirimlerini kullanmayacağım çünkü *ezan*... telefonumda ezan sesinin çalmasını sevmiyorum. Yine de evde kullanabilirim ama sonra kapatırım... Sanırım burada kullanacağım tek şey varsayılan bildirim sesi. Anladığım kadarıyla onu da açıp kapatabiliyorum. (Erkek Müslüman Katılımcı)

Bu örnek üzerinden birkaç önemli hususa işaret edebiliriz. Birincisi katılımcı, uygulamanın ücretli sürümüne geçmediği sürece seçim yapabileceği çok fazla* *ezan* seçeneği olduğunu ifade etmektedir. Kullanıcı ödeme yapmak istemiyorsa seçenekler sınırlıdır. İkinci olarak katılımcı, ezan okuma özelliğini hangi namazlarda kullanacağı ve hangilerinde kullanmayacağından bahseder. Bu özelliği evde kullanmanın uygun olacağını düşünmekte ancak evinin dışında kapalı kalmasını arzu edeceğini dile getirmektedir. Bu, dinî ibadetler için kullanılan uygulamanın neden olduğu kamusal alanlarda

* Bağlamdan çok fazla yerine çok az ifadesinin kullanılması gerektiği anlaşılmaktadır. (Ç.N.)

mahremiyet sorununa işaret etmektedir. Seçenekler, uygulamanın kullanıldığı bağlam ve katılımcıların tercihlerine göre özelleştirme sunduğu vakit kullanıcılara, uygulamanın kendi kontrollerinde olduğu hissini daha iyi yaşatabilir. Bu anlamda uygulama olanaklarındaki kişiselleştirmenin, dinî bir ritüelin belli kısımlarında, katılımcıların özel ihtiyaç ve tercihlerini karşılayan değişiklikleri sağlayabileceğine dair belirtiler görmekteyiz.

Sonuç

Bu vaka çalışması, mobil uygulama kullanan Müslümanların mobil uzamda ibadet etme şekillerini keşfetmek için olanaklar kavramından yararlanmıştır. Müslüman katılımcılar, *namaz* kılmak, *kıbleyi* öğrenmek ve kendilerine göre *ezan* sesi seçmek için olanakları kullanmışlardır. Bu durumların hepsinde dinî otoriteler tarafından belirlenen ibadet kurallarına uymanın önemsendiği ibadeti doğru bir şekilde yerine getirme kaygısı gözlenmektedir. Bu nedenle kişinin kendine özgü seçimler yapıp farklı olanakları sentezlediği ritüellerden ziyade geleneksel dinî ritüellere ve kurallara bağlılık ön plana çıkmaktadır. Ayrıca kullanıcılar, ibadetlerini yerine getirdikleri günlük yaşamlarında mikro düzenleme olanaklarından da yararlanmıştır (Ling 2004). Son olarak bu vaka çalışmasında kullanıcıların, dinî ibadetlerinde seçilebilecek olanaklardan sadece kendilerine uygun farklı ezanları tercihe yöneldikleri gözlenmiştir. Bu, kullanıcıların ibadetlerini özel veya kamusal alana göre şekillendirdiklerini göstermektedir.

Bu çalışma, Müslüman katılımcıların ibadetlerinde dinî bir mobil uygulamayı nasıl kullandıklarını ele almıştır fakat bu alanda daha fazla araştırmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Araştırmacılar, özellikle katılımcıların belirli bir zaman sürecinde bu olanaklarla nasıl etkileşime girdiğini görmek için boylamsal bir çalışma gerçekleştirebilirler. *Tespih* ve dua etme veya

günlük hayatın hemen hemen her yönüne özgü olarak bulunabilen kısa dualar gibi İslami duanın diğer yönleri hakkında da araştırma yapılabilir. Son olarak hangi kişiselleştirmelerin özellikle Müslüman kullanıcılara dinî otoritelerin yetki alanı dışında inanç olarak farklı unsurları seçme ve sentezleme fırsatı sunduğu daha fazla araştırılmalıdır.

Tartışma Soruları

Olanaklar kavramı, teknolojinin dinî ritüelleri etkileme şeklini anlamamıza nasıl yardımcı olabilir?

İslam inancının hangi alanlarında mobil cihazların ibadetlerde bir araçtan daha fazlası olarak kullanıldığını görebiliriz? Cihazlar, hangi yollarla ritüelin bir parçası hâline gelebilir?

Bir mobil cihazda dinî imkânları kişiselleştirme özelliği dinî otoriteye nasıl meydan okumaktadır?

Kaynakça

Abu-Raiya, H. (2013) "The psychology of Islam: current empirically based knowledge, potential challenges, and direction for future research," *APA Handbook of Psychology, Religion and Spirituality*, 1, 681-695. doi:10.1037/14045-038

Bearne, E. and Kress, G. (2001) Editorial. *Reading, Literacy, and Language*, 35(3), 89-93.

Bellar, W. R. (2017) "iPray: understanding the relationship between design and use in Catholic and Islamic mobile prayer applications," unpublished dissertation, Texas A&M University.

Berghammer, C. and Fliegenschnee, K. (2014) "Developing a concept of Muslim religiosity: an analysis of everyday lived religion among female migrants in Austria," *Journal of Contemporary Religion*, 29(1), 89-104.

Campbell, H.A. (2010) *When religion meets new media*, New York: Routledge.

Campbell H.A. (2013) "Community," in H.A. Campbell (Ed.) *Digital religion: understanding religious practice in new media worlds*, 57-71; New York: Routledge.

Campbell, H. A., Altenhofen, B., Bellar, W., and Cho, K. J. (2014) "There's a religious app for that! A framework for studying religious mobile applications," *Mobile Media & Communication*, 2(2), 154-172. doi:10.1177/2050157914520846

Dubin, L.S. (1987) The history of beads from 30,000 BC to the present. New York: Harry N. Abrams.

El-Sayed, H., Greenhill, A., and Westrup, C. (2015) "I download my prayer schedule: exploring the technological mediation of Islamic religious practice at work', *Culture and Religion*, 16(1), 35-50.

Fayard, A.-L. and Weeks, W. (2014) "Affordances for practice," *Information and Organization*, 24, 236. Available at: http://dx.doi.org/10.1016/j.infoandorg. 2014.10.001

Helland, C. (2013) "2 Ritual," in H.A. Campbell (Ed.), *Digital religion: understanding religious practice in new media worlds*, 25-40; New York: Routledge.

Ladd, K. L. and Spilka, B. (2013) "Ritual and prayer: forms, functions, and relationships," in R.F. Paloutzain and C.L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (2nd edn.), 441-456. New York: Guilford Press.

Ling, R. S. (2004) *Mobile connection: the cell phone's impact on society*. San Francisco, CA: Morgan Kaufmann.

Norman, D. A. (1988) *The psychology of everyday things*. New York: Basic Books.

Radde-Antweiler, K. (2006) "Rituals online: transferring and designing rituals," *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 2. https://doi.org/10.11588/rel.2006.1.376

Wagner, R. (2013) "You are what you install: religious authenticity and identity in mobile apps," in H. A. Campbell (Ed.), *Digital religion: understanding religious practices in new media worlds*, 199-206, London: Routledge.

12. Kimlik: #Emptythepews (#Kilisesıralarınıboşaltın): Twitter'da Eski-Evanjelist Kimliği

Ruth Tsuria
Türkçesi: Ömer Faruk Cengiz

Kimlik anlaşılması zor bir konudur. Kişinin kendisi, başkaları ve dünyayla etkileşime geçerek oluşturduğu, akışkan ve sürekli devam eden bir süreçtir (Kirk & Okazawa-Rey 1997; Hekman 1999; McIntosh 2007). Dinî kimlik ise çoğu zaman belirli bir cemaat, organizasyon ve yaşam biçimine bağlı olarak oluşur. Kimlik sürekli devam eden bir süreç olduğundan çoğu zaman icra edilmesi gerekmektedir (Butler 2002). Sosyal medyanın kimliklerin inşasında ve icra edilmesinde son derece önemli bir alan olduğu ortaya konmuştur. Bu vaka çalışması, eski-evanjelik kimliğini inşa ve icra etmek için sosyal medyanın nasıl kullanıldığını incelemektedir. Bu çalışma, etiketlerin ve tweetlerin bir kimlik oluşturmaya yardımcı olma şekillerini araştırmaktadır.

Dijital medya üzerine çalışan bir araştırmacı, sosyal medya ve kimlik arasındaki karmaşık ilişki üzerine şöyle bir yorum yapmıştır: Zizi Papacharissi, editörlüğünü yaptığı *A Networked Self* (2010) adlı kitabında, sosyal medya platformlarında yapılan çeşitli eylemlerle --sosyal, politik, profesyonel ve ekonomik eylemlerle- "ağa bağlı bir benlik" (networked self)

ortaya çıktığını ve bir benliğin icra edildiğini savunmaktadır. Papacharissi'ye göre, "ağa bağlı benlik, çoklu ve yığılmış izleyicilerle iletişime geçer [ve] kendini ifade etmek ve başkalarıyla bağlantı kurmak için sosyal fırsatlar arar" (s. 317). Yani sosyal medyada yer alıp ifade edildiği şekliyle kimlik, bir cemaate bağlı olmak zorunda değildir. Daha çok kullanıcıların davranışları, sosyal medya gönderileri ve kullanıcının çeşitli bağlantıları aracılığıyla icra edilmektedir. Kullanıcılar, çeşitli hesapları takip ederek veya retweetleyerek, bir resim veya ilham verici bir alıntıyı paylaşarak çevrim içi kimliklerini oluşturmaktadır. Bu, esas olarak başka insanlarla girilen etkileşimlerin oluşturduğu söylemsel kimlik üretimini öne çıkaran araştırmalarda da açıklanmıştır (Baldauf, Develotte ve OllagnierBeldame 2017). "Ben" ancak "senin" varlığıyla hayat kazanır (Landowski 2004) ve bu etkileşim söylemsel olarak gerçekleştiğinden kimliğimizi dil aracılığıyla biçimlendirdiğimizi söyleyebiliriz. Sosyal medyada ise kimliğimizi bağlantılar ve etiketler aracılığıyla şekillendiriyoruz.

Etiketler, özellikle Zappavigna'nın (2014) kavramsallaştırdığı "ortam kimliğini" yani "katılımcılar arasında doğrudan etkileşimin gerekli olmadığı" çevrim içi bir kimlik oluşturmayı sağlamaktadır (s. 211). Dahası Zappavigna'ya göre "Etiketler, bir gönderinin 'ne hakkında' olduğunu açığa çıkarmayı sağlayan bir meta veri biçimidir ve [...] kimliğin icra edilmesinde de rol oynarlar" (s. 211). Bunun nedeni, etiket'in paylaşılan anlamlar ve ilişkiler oluşturmak için (bilinçli veya bilinçsiz olarak) kullanılması, cemaatleri şekillendirmede vazgeçilmez olması ve kişinin "ağa bağlı benliğini" icra ederken aynı oranda önemli olmasıdır. Bu tarz bir kimlik teorisinde kimlikler, "ağa katılanların birbiriyle ilişkisinde belirli biçimleri benimsemesini sağlayan arkadaşlık ağları ve bu ağlara üyeliğin şekillendirdiği anlam kalıplarıdır" (Zappavigna 2014: 223). Başka bir deyişle bu bölümde kimlik, söylem aracılığıyla ve bir kişinin

çevrim içi olarak oluşturduğu ilişki ve ağlar aracılığıyla icra edilen akışkan bir kavram olarak ele alınmıştır.

Söylemler, ağlar ve cemaatler, kişinin kimliğinin büyük oranda cemaatten ve kişinin "ait olduğu" söylemden etkilendiği dijital din çalışmalarını özellikle ilgilendirmektedir. Dijital din alanında kimlik, çeşitli açılardan araştırılan önemli bir kavramdır. Bununla birlikte sosyal medyanın dinî kimlikle ilişkisinin kendine özgü yönleri konusunda literatürde hâlâ bir boşluk bulunmaktadır. Birkaç çalışma bu konuyu ele almıştır: örneğin Yadlin Segal'e ait (2015) Facebook karikatürleri (meme)* ve Yahudi kimliği hakkındaki çalışma veya Kavakci ve Kraeplin'e ait (2017) tesettürlü kadınların sosyal medya kişilikleri hakkındaki çalışma. Nitekim dijital din alanı, sosyal medyada yer alan dinî kimliğe dair sistematik teorilerin geliştirilmesiyle ilerleyecektir. Kimlik kavramının Lövheim ve Lundmark tarafından yeniden ele alınışı (bu kitapta 4. Bölüm) ve vaka çalışmasının bu kavrama yaptığı katkılar bu yönde atılmış bir adımdır.

#EmptyThePews: Etiketin Ortaya Çıkışı ve Araştırma Metodolojisi

#EmptyThePews, Başkan Trump'ın beyazların üstünlüğü tarafında yer aldığı 2017 Charlottesville, Virginia'daki protestolardan kısa bir süre sonra bir Twitter etiketi olarak ortaya çıkmıştır. Trump'ın yaptığı yorumlardan sonra, iş dünyasından

* *Meme*, güldürü niyeti taşıyan görseller olması açısından karikatüre benzese de pek çok yönden karikatürden ayrışmaktadır. Türkçe'de zaman zaman caps/keps olarak da adlandırılan bu görseller, oldukça hızlı bir şekilde değişen akımlara bağlı olarak anonim internet kullanıcıları tarafından üretilir ve tamamen internete özgü bir formdur. Bu form, neredeyse hiçbir çizim bilgisi gerektirmez ve sosyal-siyasi meseleler kadar yoğun bir şekilde günlük-kişisel deneyimleri de içerir. Bunun yanında görselin dayandığı akım, kullandığı dil ve işaret ettiği olgu gibi oldukça karmaşık bileşenleri aşina olmayanların anlaması oldukça zordur. (Ç.N.)

birçok lider ve önde gelen ünlü cumhurbaşkanını istifaya çağırdı ve bazı bakanlar görevden ayrıldı. Buna karşılık birçok dinî lider, özellikle Evanjelik liderler Trump'ı desteklemeye devam etmiştir. Bu, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki dinî çevrelerde bir şok dalgasına sebep oldu ve birçok kişi başkanlık makamı ile Evanjelik kiliseler arasındaki ilişkiyi sorgulamaya başladı. Buna bir örnek, Chrissy Stroop tarafından başlatılan #EmptyThePews akımıdır.

Önde gelen bir blog yazarı, çevrim içi müellif ve akademisyen olan Stroop, etiketi belirli bir hedefi göz önünde bulundurarak başlatmıştır: Evanjelik liderler, Trump'ı ve onun ırkçı, cinsiyetçi ve yabancı düşmanı davranışlarını desteklemeye devam ettikleri takdirde cemaatlerini kaybedeceklerdir. Stroop, kendisinin de ifade ettiği gibi, kilisenin Trump'a verdiği desteği protesto etmek için insanları kiliselerini terk etmeye çağırmaktadır:

Kiliseye gidenlerin azalması dışında neredeyse hiçbir şey çoğu Evanjeliğin dikkatini çekmeyecektir diyerek dün gece Twitter'da, muhafazakâr evanjelik kiliselerin hatta Trumpizm ve beyaz üstünlüğünü savunan tüm kiliselerin harekete geçmekte tereddüt eden tüm üyelerini, *herkesin görebileceği ve duyabileceği şekilde protesto olarak kiliselerini terk etmeye davet ettim.* [. . .] Son birkaç haftadır gözlemlediğime göre [. . .] birçok kişi, Evanjeliklerin Trump'a verdiği desteğin Evanjelizmi bırakmalarında bardağı taşıran son damla olduğunu belirtiyor. Evanjelik papazlar, bu kişilerin mesajlarına kulak vermelidir ve hâlâ kilise sıralarında oturduğu hâlde tereddüt edip rahatsızlık duyan fakat ayrılmaya korkanlar da. *Bu yüzden #EmptyThePews etiketini oluşturdum ve evanjelizmi bağnazlık yüzünden bırakanların kendi hikayelerini etiket ile birlikte tweetlemelerini istedim.* (Stroop 2017: yayıncı yok; vurgular bana aittir.)

Bu etiket, Twitter ahalisinden mütevazı bir karşılık görmüştür. Nitekim 16 Ağustos'ta gönderilen ilk harekete geçme

daveti*, (3 Haziran 2019 itibariyle) 1,389 kez retweetlenmiş ve 2,354 beğeni almıştır. Etiket, ilk gönderildiği zamandan beri diğer kullanıcıların gönderilerinde günlük olarak kullanılmaktadır. Etiket, çeşitli çevrim içi haberlerde veya dinî web sitelerinde yer alan yazılarda kendine yer bulmuş diğer bir deyişle çevrim içi medyanın da ilgisini çekmiştir (Zimet 2017). Bu etiket, dijital alanda kesişen din, kimlik ve direnişe mükemmel bir örnektir ve bu nedenle dijital din konusunda çalışanların ilgi alanına girmektedir.

Bu çalışmada yöntem olarak tematik analiz ve dijital etnografinin bir sentezi kullanılmıştır. Analize dâhil edilen örneklem, rastgele seçilmiş #EmptyThePews (#KiliseSıralarınıBoşaltın) etiketini içeren 250 Twitter gönderisidir. Örneklem ve analiz, bu çevrim içi hareketi takip etmeyi sağlayacak seçicilikle gerçekleştirilmiştir. Bunun için (etiketi kullanan ilk gönderi gibi) birkaç önemli gönderi, etiketle ilgili bazı internet yazıları, araştırmacının etiketi oluşturan Chrissy Stroop ile yaptığı günlük (informal) konuşmalar örnekleme dâhil edilmiştir. Araştırmacı, etiketin içeriği ve yaşadığı değişimleri daha yakından anlamak için Ağustos 2017 tarihinden Ağustos 2019'a kadar Stroop, etiket ve tamamen bu akım ve etiketle ilgilenen sosyal medya sayfalarını takip etmiştir. Bu yöntem, etiketin "doğal" sürecini, gelişimini ve çeşitli kullanımlarını aydınlatmaya yardımcı olmaktadır.

Günlük konuşmalar bağlamında yukarıda da belirtildiği gibi Stroop'un Ağustos 2017'de yaptığı davetten kısa bir süre sonra kendisiyle Twitter üzerinden iletişime geçilmiştir. Araştırmacı, Kasım 2017'de resmiyete sahip olmayan bir mülakat için Stroop'la şahsen buluşmuş ve o zamandan beri çevrim içi görüşme yoluyla iletişim hâlinde kalmıştır. Zaman zaman Stroop, yazarı Twitter'daki birtakım konuşmalara etiketlemiştir.

* Bakınız: https://twitter.com/C_Stroop/status/897967493800656896

Yazar, #EmptyThePews akımının Twitter hesabını takip etmektedir ve Stroop ile Facebook'ta arkadaştır. Analizin çerçevesini oluşturan diğer metinler ise özellikle etiketin ilk birkaç haftasında gönderilen tweet'lerden yapılan seçkiler, akım ve Stroop ile ilgili haberlerdir.

Analizin esas kısmını, etiketi kullanarak Ağustos 2017 ile Aralık 2017 arasında gönderilmiş 250 tweetin bulunduğu bir örneklem oluşturmaktadır. Aralık 2017'de etiketi kullanan tweetleri geriye dönük temin etmek için bir Python Kütüphanesi* kullanılmıştır. Bu sayede bir CSV dosyasına aktarılan 24.247 tekil tweet toplanmıştır. Microsoft Excel ve çevrim içi rasgele sayı üretme sitesi olan (www.random.org) kullanılarak bu veri içerisinden 250 tweet seçilmiş ve yeni bir Excel dosyasına aktarılmıştır. Daha sonra bu tweetler, ilk analiz ve tümevarımsal kodlamaya dayalı olarak örtüşen altı tema hâlinde kodlanmıştır. Altı kapsayıcı tema şunlardır: direniş, siyaset, din, cinsellik/toplumsal cinsiyet, ırk ve cemaat. Her bir temanın analizi aşağıda yer almaktadır.

Yukarıda açıklanan yöntem belirli sınırlılıklar içermektedir. Tweetlerin rastgele seçilmesi nedeniyle tweetin hangi karşılıklı konuşma içerisinde yer aldığını belirlemek oldukça zordur ve bu en belirgin sınırlılıktır. Twitter, birden fazla katılımcının yer aldığı uzun gönderi dizilerine izin vermektedir. Bu yöntemde gerçekleştirilen rastgele örneklem seçimi, tweet'leri bu gönderi dizilerinin bağlamından çıkarmaktadır. Bu sınırlılığın üstesinden gelmek için yazar, mümkün olduğu takdirde belirli bir tweet'in parçası olduğu orijinal gönderi dizisini arayarak bu diziyi notlarına ve tweet'in analizine eklemiştir. Tweetlerin rastgele seçilmesinin sağladığı avantajlar -etiketin serencamını

* Bakınız: https://github.com/Jefferson-Henrique/GetOldTweets-python

Python bir yazılım dilidir. Bir Python Kütüphanesi ise belirli bir işlevi ya da birden fazla işlevi yerine getirebilen kod paketlerinden oluşur. (Ç.N.)

temsil eden bir örneklem oluşturmak adına önyargılı bir örneklem seçimi yapmanın önüne geçmek gibi- bazı tweetlerin bağlamını kaybetmesine tercih edilmiştir. Genel olarak araştırmacı, her bir tweet'in bağlamı ve anlamını dikkatli bir şekilde araştırıp analize ekleyerek bu kısıtın üstesinden gelmiştir.

Bu ve buna benzer şekilde tweet'leri ve sosyal medya gönderilerini toplamayı sağlayan yöntemler, dijital din çalışmaları açısından gelecek vaat etmektedir. Pazarlama dilinde "sosyal medyayı dinleme" (social media listening) olarak adlandırılan bu yöntemler, kullanıcıların doğal konuşmalarına erişmeyi mümkün kılar (Schweidel & Moe 2014). Bu, teorik olarak "yaşanan dine" yani insanların günlük eylemlerinde dini anlamlandırma biçimlerine ulaşmayı sağlayan bir yöntem olarak da düşünülebilir. Bellar vd. (2013) dinî içerikli karikatürler (meme) üzerine yaptıkları araştırmada şunu ileri sürmüştür: "Yaşanan din, aynı zamanda medya kullanımının bir sonucu olarak da anlaşılabilir. Nitekim bireyler inançlarını ve manevi anlamlarını hayata geçirirken çağdaş medya kültürünün sağladığı imkânları kullanmaktadır" (s. 7). Bu çalışmadaki tweetler de benzer şekilde medya kullanımı olarak ele alınabilir ve kullanıcıların yaşadığı dine veya geçmişe dönük yaşanmış dine göz atmayı mümkün kılmaktadır.

#EmptyThePews Akımının Analizi: Bir Kimliğin Çevrim İçi İnşası

Örneklemdeki tweetler analiz edildiğinde altı farklı tema ortaya çıkmıştır: direniş, siyaset, din, cinsellik/cinsiyet, ırk ve cemaat. Kullanıcıların Twitter gönderileri farklı konulardadır fakat bu gönderilerin çoğu konusu ne olursa olsun yukarıda yer alan eski-Evanjelik veya liberal-Evanjelik kimliğinin inşası olarak değerlendirilebilir. Yani kullanıcılar etiketi, yalnızca harekete geçmeye bir çağrı olarak kullanmamışlardır, bu karşı duruşlarını kimliklerinin bir parçası olarak ifade etmek ve

benzer şekilde düşünen bireylerle bağlantı kurmak için de kullanmışlardır. Örneğin kullanıcılar, tweetlerinde geçmişte kiliseden neden ayrıldıklarını anlatan hikâyelerini paylaşmışlardır. Buradan hareketle kullanıcıların, daha önce kiliseden neden ayrıldıklarını anlatmayı, #EmptyThePews etiketinin amacına uygun gördüğünü söyleyebiliriz. Etiket bu şekilde kullanıldığında tweetlerin kişisel ve hatta bir dereceye kadar duygusal bir içeriğe sahip olduğunu görüyoruz. Örnek olarak şu tweetler verilebilir: "Eşcinsel olduğumdan cehenneme mahkûm edildiğim için Evanjelizmden ayrıldım. #EmptyThePews" ve "21 yaşındaki akıllı ve dindar bir kadın olarak herhangi bir kilisede liderlik rolü alabilmemin tek yolunun bir papaz ile evlenmek olduğunu söylediler #EmptyThePews." Bu örneklerde kiliseden ayrılmanın farklı nedenleri açıklanmıştır ve ikisinde de ayrımcılık veya travmaya ilişkin ayrıntılar yer almaktadır. Dolayısıyla #EmptyThePews etiketinin, kişisel yaşantı ve geçmişin paylaşıldığı bir durak hâline geldiği ve buna mukabil bireylerin kimliğindeki önemli unsurlarla bağlantılı olduğu görülmektedir. Başka bir deyişle bireyler, gönderdikleri tweetlerde kişisel bir hikâyeye yer vererek potansiyel olarak etiketle kişisel bir bağ kurmaktadır yani etiketi, kendi hikâyelerini yeni bir sahnede anlatmak için kullanmaktadır.

#EmptyThePews akımı, dinî kavram ve fikirlerin bizzat tweetlerde müzakere edilmesi yoluyla da kimliğe bağlanmaktadır. #EmptyThePews etiketini kullanan bazı kullanıcılar, yukarıda yer verildiği gibi açıkça dini terk etmişlerdir ve din karşıtıdır fakat kullanıcıların bir kısmı ise bağnazlıktan arınmış Hristiyanlık anlayışlarını aralarında tartışmaktadır. Gerçekten de Twitter'daki @EmptyThePews hesabının biyografisinde şu ifadeler yer almaktadır: "*İnancınız sizin için önemliyse* [sic] ancak kilisenizi destekleyemiyorsanız veya [sic] Hristiyan değilsiniz ama konuşacak bir yer arıyorsanız, Bize katılın. Herkese kapımız açık" (Vurgular bana aittir). Bu açıklama,

#EmptyThePews akımının merkezinde dinin yer aldığını ve etiketin kişinin kimliği ve sosyo-politik duruşuna bağlı olduğunu göstermektedir. Çünkü nispeten kısa olan metinde beş kez "sen" kelimesi kullanılmıştır, bu ise etiketin "senle" yani kişinin kimliğiyle ilgili olduğunun kanıtıdır.

Etiketi kullanan tweetlerde cinsiyet ve cinsellik de tartışılmaktadır ki bu, bireyin kimliğinin bu açıdan da etiketten etkilendiğini göstermektedir. Bazı kullanıcılar, kiliseden ayrılmalarının temel nedeni olarak kadınlara karşı yapılan ayrımcılığı gösteren tweetler paylaşmışlardır. Örneğin bir kullanıcı şu iletiyi göndermiştir: "#EmptyThePews çünkü Vision Forum'un düzenlediği baba/kız etkinliğine katıldım ve bana tek amacımın babamı onurlandırmak olduğu söylendi." Bir başkası da "Çünkü kadın evde bebek doğurmalı, akşam yemek pişirmeli, erkeğini memnun etmeli ve kilisede sessizce oturmalıdır! #EmptyThePews" iletisini paylaşmıştır. Bu ve benzeri birçok tweette kullanıcılar etiketi, bir kadın olmalarından dolayı yaşadıkları aşağılanmalar ve ayrımcılığı ifade etmek için kullanmıştır. Etiketin bu şekilde kullanılması, genellikle dinî gelenekler içerisinde sıkça görülen cinsiyet eşitsizliği ve cinsel istismar sorunlarını, etiketin oluşumunda öne çıkan sorunlarla bir arada ele almaktadır. Örneğin bir kullanıcı, "kendisine 'erkeklerin dindar kadınlara tecavüz etmediği' söylendiğinde #EmptyThePews." kiliseden ayrıldığını paylaşmıştır. Bunun yanında kullanıcıları kiliseden ayrılmaya iten bir başka neden de Amerika Birleşik Devletleri'ndeki çeşitli kiliselerin gösterdiği LGBT+ karşıtı tutumlardır. Örneğin bir kullanıcı, "'Kilise' çok uzun zamandır o kadar berbat ki 40 yıldır tek bir kilise sırasında oturmadım. Zaten lezbiyen kızım kilisenin büyük çoğunluğu tarafından açıkça karalanıyor!" ifadelerini kullanmıştır. Bir başkası şu iletiyi paylaşmıştır: "Eşcinsel olduğum için cehenneme mahkûm edildikten sonra Evanjelizmden ayrıldım. #EmptyThePews." Daha önce

bahsedildiği gibi bu örneklerde kullanıcılar, geçmiş deneyimleri veya kimliklerinin, #EmptyThePews akımıyla ilişkisini kurmaktadır. Kullanıcılar hikâyelerini anlatıp bu etiketi ekleyerek hem akımla hem de hikâyelerini paylaşan diğer bireylerle bağlantı kurmaktadır. Diğer bir deyişle kiliseyi terk etme nedenlerini kiliseden ayrılma çağrısı yapan bir akımla ve kiliseyi ayrımcılık nedeniyle terk eden bireylerle bağlamaktadırlar. Bu şekilde en azından dolaylı olarak kullanıcılar, kilise tarafından ayrımcılığa uğramayı etiketle ve etiketi de kim olduklarıyla bağdaştırmaktadır.

Kimlik inşası açısından etiketin en bariz kullanımı "cemaat" ifadesinin geçtiği tweetlerdedir. Bu ifadeyle birçok kullanıcı, uğradıkları ayrımcılık ve taciz nedeniyle kiliseden ayrılanlara ait bir platform çağrısında bulunmaktadır. Böyle bir cemaatin oluşmasını teşvik etmek için etiketi kullanmaktadırlar ve bunun sonucunda kimlikleri belirli bir çehre kazanmaktadır. Etiketin bu şekilde kullanılmasına en iyi örnek şu tweettir: "Dinî kurum ya da gruplarda istismara uğradınız mı? Hikâyenizi burada anonim olarak paylaşın... https://buff.ly/2w6S3yB #EmptyThePews #Exevangelical (#Eski-Evanjelik)." Bu tweet, "Hristiyan cemaati tarafından ötekileştirilenleri dinleme ve hikâyelerinden ders çıkarma" (https://mission941.wordpress.com) amacını taşıyan bir örgütün web sitesi bağlantısını içermektedir. Bu tweet sayesinde kullanıcılar, ortak noktalara sahip hikâyeleri olan insanlarla bağlantı kurar ve böylece #EmptyThePews etiketi, ortak deneyimlerin bir nişanesi olur ve bir cemaatin oluşmasını sağlar. Dahası bu cemaat, bireylere destek sağlamakta ve dini terk eden veya dinî istismara uğrayan kişilerin kimliğine kaynak olmaktadır.

Yukarıdakilerle benzer şekilde bu kategorideki bazı tweetler açıkça aidiyet duygusu oluşturmaktadır. "Yalnız değilsin! Önemlisin. #EmptyThePews." tweeti buna örnektir. Bazı kullanıcılar, etiketi kullananlar arasında oluşan bu dostane ilişkilere

daha esprili yaklaşmaktadır. Örneğin: "Gülmeye ihtiyacınız varsa hemen şimdi #StupidQuestionsForJesus'ı (#İsa'yaÇocuksuSorular'ı) takip edin. #EmptyThePews #AskSteveAustin (#SteveAustin'eSor)." Etiketi kullananların bir cemaat olduğunu hissetmesini sağlayan bir başka vesile de bu kişilerin birbirine arka çıkması ve insanları yazmaya teşvik etmesidir. Örneğin bir kullanıcı şu iletiyi göndermiştir: "#EmptyThePews hikâyeleri ve .@C_Stroop hesabı mükemmel." Bir diğeri ise "Yaptıklarınız ve bunun ardında yatan ahlaki öz beni çok cesaretlendirdi. Size ve #EmptyThePews akımına katılan herkese teşekkür ediyorum." Açıklandığı gibi kullanıcılar etiket sayesinde başkalarıyla iletişime geçmekte ve ortak deneyimler çevresinde bir bağlantıya sahip oldukları hatta aynı olduklarını hissetmektedir ki bu sürecin bizzat kendisi bir kimliğin teessüs etmesini sağlamaktadır.

Yukarıda açıklanan nedenler ışığında Twitter gönderilerinin kimlik oluşumunda vazgeçilmez bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Aşağıdaki örneklerde etiketin kimlik inşası için kullanıldığı barizdir. Kullanıcılar, etiketin, eski-evanjelik olarak veya dinî travma geçirmiş kişiler olarak kimliklerini anlama ve açığa vurmalarına yardımcı olduğunu belirtmiştir. Örneğin bir kullanıcı şunları yazmıştır: "#EmptyThePews etiketine dikkatlice bakarsanız gerçekten de insanların #evanjelizm'de yaşadığı travmaları okuduktan sonra anlayacaksınız." Kimliği açıkça tartışan tweetler, #EmptyThePews etiketinin yanında çoğu zaman kullanıcının eski bir Evanjelik olarak kendi kimliğini gösteren #exevangelical (#eski-evanjelik) veya #YouDon'tKnowEvangelicals (#EvanjelikleriBilmiyorsunuz) gibi etiketleri de kullanmaktadır. Şu iki tweet buna örnektir: "İsrail gezisinden eve şofar* getiren bir Hristiyan akrabanız bile yoksa

* Yahudilerin geleneksel olarak dinî bayramlarda kullandığı tekdüze ses çıkaran alet. (Ç.N.)

#YouDon'tKnowEvangelicals (#EvanjelikleriBilmiyorsunuz). #EmptyThePews" ve "Buna şaşırdıysanız #YouDon'tKnowEvangelicals (#EvanjelikleriBilmiyorsunuz) #EmptyThePews." Hem bireysel kimliğini öne çıkaran hem de insanları bir araya getirmeye çalışanların yer aldığı bu tarz tweet'ler, etiketin ortak bir cemaat ve kimlik oluşturmak için kullanıldığını göstermektedir. Etiketin, kiliseleri gerçekten terk etmek için değil bu şekilde kullanılması, direnişin karmaşık yapısına işaret eder çünkü direniş, destek ağları ve güçlü kimlikler oluşturmaya odaklanmıştır.

Kısacası #EmptyThePews akımının, kendilerini eski-Evanjelik, liberal-Evanjelik veya Evanjelik kiliselerin ayrımcı uygulamalarının kurbanı olarak gören kullanıcılara kimliklerini (en azından çevrim içi olarak) belirginleştirmede yardımcı olduğu gözlenmektedir. Etiketin amacı farkındalık oluşturmak ve "insanları ırkçı kiliselerden uzaklaştırmak" olsa da etiketin göz ardı edilemez tali sonucu şudur: Etiket kullanıcıların (eski) dindar kimliklerini pekiştirmesini sağlar. Etiket, karşılıklı bağlar ve paylaşılan anlamlar oluşturarak kullanıcıların yaşadıklarında yalnız olmadıklarını görmelerine yardımcı olur. Etiketin bu şekilde kullanıldığını açıkça gösteren son bir örnek şudur:

> Zaman zaman #EmptyThePews etiketini kullanarak beni yetiştiren insanların yaptıklarından dehşete düşen tek #ExEvangelical olmadığımı tekrar görüyorum. Bir inanç grubundan ayrılmak oldukça zordur. Yalnız hissettiğinde ise daha zor. #YouDon'tKnowEvangelics #MondayMotivation.

Sonuç: Twitter Etiketi ve Kimlik

Bu vaka çalışması, dijital din alanında kimliğin durumu hakkında dikkate değer birkaç soruyu öne çıkarmaktadır. İlk olarak ele alınan vaka, cemaat ve kimlik arasındaki ilişkiyi

tartışagelmiş ve araştırmalarda kendine daha fazla yer bulacak soruları gündeme getirmektedir. İkincisi etiketlerin, farklı insanlar tarafından çeşitli şekillerde kullanılmasına rağmen, ortak bağ ve söylem oluşturmaya vesile olabileceğini göstermektedir. Son ve en önemlisi bu vaka çalışması, insanların hikâyelerini paylaşmak için sosyal medyayı nasıl kullandıkları ve bu farklı hikâyelerin ortak noktaları yoluyla insanların kimliklerinin nasıl oluştuğuna bir örnektir. Sosyal medyanın kendini duyurma şansı bulamayan seslere fırsat tanıması, bu örnekte insanların bir araya gelmesini sağlamıştır. Yani onlara dinî kurumlardaki menfur alışkanlıklara direnme kabiliyeti ve kendi kimliklerini daha iyi anlama yeteneği sunar.

Tartışma Soruları

Sosyal medya, bir dindarın veya eskiden dindar olan birinin kimliğini inşa etmesinde ne gibi roller üstlenmektedir?

Sosyal medyanın kimlik inşasına katkı sağlayan özellikleri nelerdir?

Kimlik ve cemaat arasındaki ilişkinin sosyal medyadaki tezahürü nasıldır?

Kaynakça

Baldauf, H., Develotte, C., ve Ollagnier-Beldame, M. (2017) "Identity construction in social media: the effects of social media on the dynamics of identity: discourse, interaction and digital traces," *Alsic*, 20(1). Available at: http://journals.openedition.org/alsic/3004

Bellar, W., Campbell, H. A., Cho, K. J., Terry, A., Tsuria, R., Yadlin-Segal, A., and Ziemer, J. (2013) "Reading religion in internet memes," *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 2(2): 1-39.

Butler, J. (2002) *Gender Trouble*, New York: Routledge.

Hekman, S. (1999) "Identity crises: identity, identity politics, and beyond," *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 2(1): 3-26.

Kavakci, E., and Kraeplin, C. R. (2017) "Religious beings in fashionable bodies: the online identity construction of hijabi social media personalities," *Media, Culture & Society*, 39(6): 850-868.

Kirk, G., and Okazawa-Rey, M. (1997) *Women's Lives: Multicultural Perspectives*, Mountain View, CA: Mayfeld.

McIntosh, T. (2007, December) Power, Powerlessness and Identity. In Public Sociologies: Lessons and Trans-Tasman Comparisons (pp. 4-7),TASA Conference,Auckland, NZ.

Landowski, E. (Ed.) (2004) *Passions sans nom*, Paris: PUF.

Papacharissi, Z. (Ed.). (2010) *A Networked Self: Identity, Community, and Culture on Social Network Sites*, New York: Routledge.

Schweidel, D. A., and Moe, W. W. (2014) "Listening in on social media: a joint model of sentiment and venue format choice," *Journal of Marketing Research*, 51(4): 387-402.

Stroop, C. (2017, August 17) "I created the hashtag #Emptythepews because it's time for Evangelicals to walk out of toxic churches," *Religion Dispatches*. Retrieved from: http://religiondispatches.org/i-created-the-hashtag-emptythepews-because-its-time-forevangelicals-to-walk-out-of-toxic-churches/

Yadlin-Segal, A. (2015) Communicating Identity through Religious Internet Memes on the "Tweeting Orthodoxies" Facebook Page. In H. Campbell (Ed.), *Digital Judaism* (pp. 118-132). New York: Routledge.

Zappavigna, M. (2014) "Enacting identity in microblogging through ambient affliation," *Discourse & Communication*, 8(2): 209-228.

Zimet, A. (2017, August 31) "Evangelicals Nashville statement promises hell for homosexuals," *San Diego Free Press*. Retrieved from: https://sandiegofreepress.org/2017/08/evangelicals-nashville-statement-promises-hell-for-homosexuals/

13. Kimlik: "Niqab Yüzümün Zarif Bir Uzantısıdır": YouTube'daki Yaşam Akışı Videolarında Meta-İhtida Olarak Niqab Tercihi

Anna Piela
Türkçesi: Ömer Faruk Cengiz

Peçe (niqab) takan Müslüman kadınlar, geleneksel hâliyle kamusal alandan pek çok açıdan dışlanmaktadır: İslami kıyafetlerin önemi ve rolü tartışmalarına dâhil edilmemektedirler ki bu Avrupa'da gün geçtikçe çoğalan "burka yasaklarıyla" bağlantılıdır (van Engeland 2019). Bunun yanında bu kadınları, aşırılığın sembolü olarak gördükleri peçeden uzak duran Müslüman cemaatler de görmezden gelmektedir (Piela 2021). Sonuç olarak pek çok peçe takan kadın, sosyal medyada oluşturdukları dijital peçeküre (niqabosphere) olarak adlandırdığım peçeye yönelik alanlarda aktif hâle gelmiştir. Bu vaka çalışması, bu kadınlara ait çevrim içi yaşam-öykülerinin haritasını çıkaran daha geniş bir projenin parçasıdır. Dijital peçeküre, Facebook, YouTube, Instagram dâhil olmak üzere çeşitli sosyal medya ağlarını ve peçe takan kadınlara kullanıcılar tarafından soruların yöneltildiği IAMA altredditi* gibi

* Farklı ilgi alanları ve konulara göre ayrışan alt sayfa/gruplardan oluşan reddit.com'un bir alt sayfası olan IAMA (Ask Me Anything yani Bana Her Şeyi Sorabilirsin ifadesinin kısaltması) altreddit'i (subreddit), Amerikan Başkanından

daha niş siteleri kapsamaktadır. Dijital peçekürenin içerisinde iç içe geçmiş yaşam-öyküleri, tavsiyeler, İslam hakkında eğitici videolar, ürün incelemeleri, sanat eserleri ve peçe takma eylemine yönelik soru-cevap oturumları bulunmaktadır. Kullanıcılar çeşitli sosyal ağlarda muhtelif kitlelerle karşılıklı etkileşim kurma ve kimliklerinin farklı ve tamamlayıcı yönlerine odaklanma şansı yakalamaktadır. Sosyal kimlik perspektifinden bakıldığında bu şekilde birbirine bağlı fakat farklı kullanıcı profilleri arasında dolaşmak, "bağlamlar arasında hareket edip başka başka insanlarla etkileşime geçtiğimizde kimliklerimizin müzakere edildiği ve tartışıldığını" göstermektedir (Amer 2019: 1).

Peçe, nispeten az sayıda mühtedi (genellikle kendilerini hakiki hâline geri dönmüş olarak adlandırmaktadırlar) ve Müslüman olarak "doğmuş" kadın tarafından takılmaktadır (Østergaard, Warburg ve Schepelern Johansen 2014). Dijital peçeküre, blog gönderileri, sesli blog'lar ve çevrim içi paylaşılan videolarda yayınlanan ve peçeye dair tecrübeleri barındıran söylemlerin üretildiği bir alandır. Bu alan, birbiriyle bütünleşmiş "estetik bir oluşumdur" (Meyer 2009). Dijital peçekürede bireyler peçeyi, kendi dinî ve sosyal kimliklerini oluşturan, kendilerini yansıtan ve şahsi bir ibadet olarak yeni bir çerçeveye oturtmaktadır. Bu yeniden çerçevelendirme peçenin normatif özelliğini yitirmiş bir şekilde kullanılması demektir (Piela 2013, 2017).

2013'ten bu yana en düşüğü 4 en yükseği 200 tane video yüklemiş 73 YouTube kanalını ve "#DressCodePM" (Thamin 2016) gibi peçe ile ilgili gündem olan Twitter etiketlerini kullanmış gönderilerdeki tartışmaları kaydedip inceledim. Nitel bir araştırma yaklaşımını benimsediğimden ihtida ve (veya

---

Bill Gates'e birçok ünlü ismin de katıldığı, internet kullanıcılarının katılan kişilere sorular yönelttiği bir internet sayfasıdır. (Ç.N.)

zaten "doğuştan" Müslüman olanların İslamiyet'i daha bilinçli bir şekilde benimsemesi), İslam'a girdikten sonra yaşanan sosyalleşme süreci, peçenin benimsenmesi ve daha sonraki anlam oluşturma sürecini anlatan videoları kronolojik olarak inceledim. Böyle bir yaklaşım, bireysel YouTube kanallarını derinlemesine incelemeyi gerektirmektedir ki bu süreç videoda işlenen konuların, ilişkilerin, tutarsızlıkların, videolarda kanal sahibinin başkalarıyla yaptığı konuşmaların haritasını çıkarmayı ve dinî ve sosyal kimliklerin, failliğin ve otoritenin sürekli dönüşen icrasının analizini içermektedir.

Peçe takma deneyiminin YouTube'da ve benzer platformlarda video günlükler (lifestreaming) olarak yayınlanması, bağlantısal kimlik metinleri* (connective identity texts) (Wargo 2017) daha doğrusu "[çok kipli] metinlerde tortulaşmış kimlikler" (Rowsell ve Pahl 2007: 388) olarak yorumlanabilir. Bu bölümde ele aldığım videolarda ortaya konan hikâyeli kimlikler, peçeli kadınların "akışkanlığa yeni bir biçim veren sosyal ifade tarzıyla oluşmuş içsel benliğini" (Saul 2014: 66) ifade edişini anlamamızı sağlamaktadır. İçsel benlik-inşası ve anlam-oluşturma süreçleri, bir metinde/eserde (text/artifact) belirli söylemleri bir araya getirmeye, müzakere etmeye, dönüştürmeye ve somutlaştırmaya dayanmaktadır (Gee 1999). Bu bölümde ele alınan videolardaki benliğin -ihtida ve peçe takma açısından- hayat tercihlerini açıklayan yaşam öyküsü yoluyla inşa edildiği ortaya konmuştur. Rowsell ve Pahl'ın (2007: 392) ifade ettiği gibi metin, "oluşumu sırasında yapılan somut tercihlerle olduğu kadar sosyal pratik, habitus ve bağlam tarafından da etkilenen bir kimlikler bütünü/eseri hâline gelir."

* Burada metin, kişinin kimliğiyle bağlantılı olarak ortaya koyduğu yazılı, görsel, işitsel her türlü çıktıyı ifade etmektedir. (Ç.N.)

Çevrim içi Anlatılar: İhtida Süreci ve Peçe Takma Serüveni Arasındaki Benzerlikler

2013 yılından beri sosyal medyada peçeyle ilgili gündeme gelen tartışmaları takip ettim ve bu süreçte çevrim içi olarak paylaşılan, kadınların ihtidalarını ve peçeyi benimsemelerini anlatan hikâyeler arasındaki benzerlikleri fark ettim. Özellikle YouTube, kullanıcı kanallarında yayınlanan bu tür hikâyelerin öne çıktığı platformlardan biridir. "İhtida/Mühtedi olma sürecim/yolculuğum" kelimeleriyle sitede yapılacak aramalar, genellikle kişisel videolardan/günlüklerden oluşan bir video dizisini açmaktadır ve "peçe takma hikayem/yolculuğum" aramaları da böyledir. Burada, bir İskoç mühtedi* (mühtedi grup-içi bir adlandırmadır) olan Ayşe tarafından biyografik YouTube videolarında paylaşılan hikâyelerdeki iki manevi yolculuk -dönüşüm ve peçe benimseme- arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları keşfetmek için Rambo'ya ait klasik ihtida aşamaları modelinden (1993)** yararlanıyorum. Ayşe'nin kanalı olan İskoç Mühtedi Öğretmen (The Scottish

---

* YouTube kanalının adında da görülebileceği gibi, burada mühtedi olarak çevirilen kelime (revert)'dür. Kişinin İslam'a geçmesini anlatan doğru yolu bulmak anlamındaki mühtedi kelimesi için İngilizcede herhangi bir din kastedilmeksizin (convert) kelimesi kullanılmaktadır ki bu kelime köken olarak dönüşüm ve değişimi ifade eder. İngilizce konuşan mühtediler ise bu nötr anlamlı kelime yerine aslına geri dönme anlamına gelen (revert) kelimesini zaman zaman kullanabilmektedir. Mühtedi, (revert) kelimesinin anlamını içerdiği için burada bu kelimeyi kullandık. Başka yerlerde bu iki kelime arasındaki fark korunmuştur. (Ç.N.)

Rambo (1993) ihtidanın yedi aşamasından bahseder: bağlam, kriz, arayış, karşılaşma, etkileşim, bağlanma ve sonuçlar. Model ilk yayınlandığından itibaren eleştiri almış ve geliştirilmiştir (Örneğin, Gooren 2007; az-Zahra ve Kumpoh 2016). Karşılaştırma için referans olarak Rambo'nun modelini seçmem, bu modeli tamamen benimsediğimi göstermemektedir; daha ziyade bu model önceki birçok ihtida modelini ve ortaya çıktığı disiplinleri bir araya getirdiği için yararlıdır. Zayıf yönlerinden bazıları din değiştirme sürecinde teolojinin, cinsiyetin ve yaşın etkisini sınırlı olarak dikkate almasıdır (Gooren 2007).

Revert Teacher), Kasım 2017 ile Ocak 2020 arasında 98 video yüklemiştir. Bu yazının kaleme alındığı sırada kanalın 8.000 abonesi vardı. Araştırma için odaklandığım yaklaşık 12 dakikalık üç videoda (kanalında en çok izlenen beş videodan üçü, 17.000, 10.000 ve 8.000'in biraz altında görüntülenmiştir), geriye dönük olarak hayatı boyunca yaşadığı, kendisi için dönüm noktası olan şu olaylardan bahsetmiştir: ihtida, peçe takması ve bir lise öğretmeni olarak işe başlaması.

Rambo'ya ait "karşılaşma" aşamasındaki (1993) gibi Ayşe'nin ihtida süreci, Müslüman arkadaşlarının düşünceleriyle tanışması ve daha sonra İslam üzerine araştırmalar yapmasıyla başlamıştır. Arkadaşıyla birlikte bazı İslami dersleri dinledikleri sırada, "duymamış gibi ya da okumamış gibi yaparak göz ardı edemediklerini" üstüne basarak ifade etmektedir (TheScottishRevertTeacher 2017: yayıncı yok). Onu cezbeden şeyin, İslam'ın derin sorulara mantıklı cevaplar vermesi olduğunu ifade etmiştir. Mühtedi olma hikâyesi videosunda zamanının çoğunu, ihtidanın hem olumlu hem de olumsuz sonuçları hakkında konuşarak geçirmiştir. En büyük zorluklardan biri, sembolik olarak İskoç kimliğinin yok olmasıydı: "Bana ülkeme ait olmadığım ve artık İskoç olmadığım hissettirildi." Bu, kendine dair algısında ciddi bir tenakuz meydana getirmiştir. Nitekim alaycı bir şekilde şunları söylemiştir: "Fark ettiniz mi bilmiyorum ama ben oldukça vatanseverim" (TheScottishRevertTeacher 2017: yayıncı yok). Burada hikâye, Rambo'ya ait yedi aşamalı modelden sadece ikisine sahiptir. Belki de Ayşe videoların kısa olması nedeniyle muhataplarını en çok şaşırtan konulara -yani neden ihtida ettiğine ve daha sonrasında hayatının nasıl olduğuna- odaklanması gerektiğini hissetmiştir.

Ayşe'nin peçeye olan ilgisini detaylı bir şekilde anlattığı "Benim peçe serüvenim" videosu (TheScottishRevertTeacher 2018a), Rambo'ya ait ayrıntılı ihtida modeline "Benim ihtida serüvenim" adlı videodaki anlatımdan daha fazla uymaktadır.

Peçeyi ilk kez denediği zamana kadar olan süreçte yaşadıklarını özetledikten sonra (2005'te Müslüman olmuş, İskoçya'dan Londra'ya taşınmış ve İslami hayâ (modesty) ilkesini şevkle uygulamıştır), ihtida ettiği andan itibaren her daim peçeyi takmayı düşündüğünü söylemiştir. Şu var ki önce İslam hakkında daha fazla bilgi sahibi olması gerektiğini hissetmiş ve 2010 yılına kadar peçe takmamıştır. Bu, bireyin farklı manevi yapı, usul ve rutinleri deneyerek anlam üretmenin yollarını aradığı arayış aşamasına (Rambo 1993) tekabül etmektedir.

Ayşe, peçeyi ilk kez taktığı anda rahatsızlık duyduğunu ve onu giymeye devam edemediğini ifade etmiştir ki bu bir kriz dönemine işaret eder. O dönemde kumaşın yüzü kapamaya uygun olup olmadığını fark edemediğini dile getirmiştir. Manevi bir ikilemin içini yiyip bitirdiği bir sonraki seneyi, kadın, İslam ve başörtüsü ile ilgili YouTube videolarını izleyerek geçirmiştir. Yaşadığı içsel bunalımı şöyle anlatmıştır: Bir şey "peçeyi takmasına engel olmaktadır, [. . .] cesaretini toplamış olsa bile belki de kendini hazır hissetmemektedir" (TheScottishRevertTeacher 2018a). Bu dönemde, peçe takan diğer kadınlarla internette karşılaşmış ve onların desteğini almıştır. Bu, Rambo'ya ait modelde "karşılaşma" ve "etkileşim" aşamalarıyla uyumludur (1993). Japonya'da 2011 yılında yaşanan hazin olay tsunami doğal afeti, peçeyi takması için gerekli motivasyonu sağlamıştır. Bir tsunaminin Japonya'yı vurduğu 11 Mart 2011'de haberleri izlerken gördüğü yürek burkan sahneler, "yarına garantimiz yok" düşüncesini aklına getirmiştir ve peçe takmayı daha fazla ertelemek istememiştir. O gün, "ani bir şekilde bazı gerçeklerin farkına varmış ve kendisine şu soruyu sormuştur: Neyi bekliyorum? Neyi beklediğime dair iyi bir sebep bulmaya çalıştım ama bulamadım" (TheScottishRevert Teacher 2018a).

Daha önceki sene peçe hakkında araştırma yapmış ve haberleri gördüğü gün ilk peçesini almak için yola çıkmıştır çünkü "hazır olduğunu anlamıştır." Bu bahsedilenler "bağlanma"

aşamasını göstermektedir (Rambo 1993). Anlık olarak yaşadığı duyguyu çok net hissetmiştir: "Kesinlikle harika hissettim, özgürleşmiş hissettim, güçlü hissettim ve ilk günden kendime koyduğum hedefe ulaşabildiğim için çok gururlu hissettim [. . .] Artık benim ve kimliğimin bir parçası." Bu ifadeler ise açıkça "sonuçlar" aşamasını göstermektedir (Rambo 1993). Hayatında daha önce hiç takmamış olanlara "peçe hissini" tam olarak aktarmanın imkânsıza yakın olduğunu dile getirmiş ve hikâyesini seçim hakkını anlatarak tamamlamıştır: "Bir kadın başkalarına kendisini nasıl gösterdiğini seçebilmelidir. İşte ben toplumun huzuruna böyle çıkıyorum." Birçok tesettürlü ve peçeli kadın tarafından dile getirilen bu görüş, cinselleştirilmiş bedenlerden ziyade zihinlerin ve kişiliklerin etkileşimini tercih etmektedir. Ayşe'nin durumunda peçe takmaya dair bu tercih kesinlikle bireyseldir; Ayşe'ye göre, Müslüman olsun ya da olmasın başka hiçbir kadın için peçe takma buyurucu bir nitelik taşımaz.

Ayşe, "Peçe Takarken Girdiğim Mülakat" (TheScottishRevertTeacher 2018b) adlı başka bir videoda iş görüşmesine peçe giyerek katılmasını anlatmaktadır. Öğretmen olmaya hak kazandıktan sonra evinin yakınındaki bir yüksekokula iş için başvurmuştur. İşe kabul edilmiştir ve sınıf haricinde sadece ofiste peçe takma izni istemiştir. Çünkü aksanını anlamakta güçlük çeken veya işitme bozukluğu olan öğrencileri için sınıfta peçesini çıkarabileceğini ifade etmiştir. Bir yıl sonra tam zamanlı öğretim görevlisi ve kurs liderliği (course leader) pozisyonuna terfi etmiştir. Bu videosunda Ayşe, peçe takan diğer kadınların kendilerine ve işgücü piyasasında yapabileceklerine inanmalarını istemektedir. Ayrıca İslami etik sisteminden türettiği sosyal uyum ve dinî çoğulculuk söylemlerini de benimser (Eck 2006):

> Asla birbirimizin tamamen aynısı olmayacağız, bu yüzden beraber çalışmak, birbirimizi anlamak ve bir ulus olarak birlikte ilerlemek için farklılıkları kabul etmeliyiz.

> İnançlarımızı feda etmemiz ya da inandıklarımızı gizlememiz gerektiğini düşünüyorum. "Bu benim, ben Müslümanım, işte inandığım şey budur" diyebileceğimiz ve başkalarının da "Ben bir Hristiyanım, inandıklarım bunlar vb." diyebileceği bunun karşısında "Bizim de bu gayet normal, sen kendi istediğin gibi ben de kendi istediğim gibi inanıyorum" diyebileceğimiz bir platformun mevcut olması gerektiğini hissediyorum. Bu Kuran'da var ve bence bu ilerici bir düşünce biçimi (progressive thinking).

Daha sonra, izleyicilere doğrudan hitap ederek videoya yorum yapmalarını rica etmiştir: "Fikrinizi bana bildirmekten çekinmeyin, eğer yanlış bir şey söylediysem Allah beni affetsin." Bu yazı kaleme alındığı sırada 6.260 kez izlenen ve 91 yorum yapılan bu video, dinler arası diyalog açısından belirli görüşler barındırmaktadır. İhtida etme/aslına geri dönme (revert) ve peçe takmaya dair deneyimleri video günlük olarak yayınlamak, Ayşe'nin ifadesiyle etkileşime girme ve anlam oluşturma açısından imkânlar sunar. Bu LGBT gençlerin video günlüklerini ele alan Wargo'nun (2017: 576) gözlemlerine benzemektedir: "Gençlerin video günlükler yayınlayarak elde ettiği bir şeyler yazıp çizme imkânı, estetik olan iletişimsel bir yetidir (aesthetic communicative power). Bu yeti, farklı şekilde bilme ve bilinme isteğini anlatan çarpıcı hikâyeleri açığa çıkarmıştır."

Ayşe'nin videoları genelde bir röportaj gibi ilerlemektedir zira videolar, izleyicilerin sorduğu soruları yanıtlamak için yayınlanmaktadır ve doğrudan izleyicilere hitap etmektedir. Gerçekten İslam'la alakalı olarak gördüğü soruları ve hem çevrim dışı hem de çevrim içi alandaki tecrübelerini öğrenmek isteyen soruları yanıtlamaktadır. Birçok Müslüman kadın YouTuber gibi, gayretini klişeleri ortadan kaldırmak ve bir mühtedi ve peçe takan kişi olarak karşılaştığı önyargılara meydan okumak için kullanmaktadır. Görüşlerini dile getirmeye cüret eden peçeli kadınların geleneksel kamusal alanda

sürekli karşılaştığı zehir zemberek tacizler göz önüne alındığında (örnek olarak aşağıda yer alan Al-Faifi'nin yazısına bakınız: *The Independent*, 2013) Ayşe'nin YouTube videolarına verilen karşılıkların genelde olumlu olması oldukça ilginçtir. Hem Müslümanlar hem de gayr-i müslimler Ayşe'yi desteklemektedir. Örneğin, "Röportaj" videosunun altına yazılan 91 yorumdan sadece biri içeriği alaya almaktadır. Bunun yanında üç yorum ise Ayşe'nin peçe takma seçimine katılmadığını ima etmektedir ki bunu kibar bir şekilde ifade etmişlerdir. Bunun yanında Kuran'daki "hayâ ayetlerinin" (7:26, 24:41) farklı yorumlarını savunan diğer izleyiciler de nesnel yorumlarda bulunmuştur. Kalan yorumlar da olumlu bir tavra sahiptir ya da diğer yorumlara yanıt olarak gönderilmiştir. Yorumların çoğu, Ayşe'yi imanda sebat ettiği için öven Müslümanlara aittir ve Ayşe bu yorumları genelde "beğenmekte" ya da yorumlara "kalp atmaktadır." Yorumların önemli bir kısmı (yaklaşık dörtte biri) peçe takan diğer kadınlara aittir ve bu kadınlar, açıktan (yasal) veya gizli olarak (uygulamada) ayrımcılığa uğramaktan çekindiklerinden peçelerini bir iş görüşmesinde veya işte çıkarmıştır. Ayşe yorumda durumunu ifade eden bu gibi kişileri anladığını ifade etmektedir:

> EI: Bu video harika bir fikir. Bu videodaki çoğu şeyle ben de karşılaştım. Peçe taktığım için yaşadığım deneyimler. Ve kariyerimdeki aksilikler. Ama geri adım atmadım ve hayatımı bu zorluklara rağmen istediğim şekilde yaşamaya çalışıyorum. Müslüman bir ülkede yaşamama ve Müslümanlarla muhatap olmama rağmen peçemle ilgili aldığım tepkiler biraz komik. İnsanlar benim fikrimi değiştirmek için benimle tartışmaya çalıştıkça inançlarım daha da güçleniyor. Allah bize her işimizde kolaylık versin, âmin.*

* Müslümanlar, Yahudiler ve Hristiyanlar gibi dualarının sonunda "âmin" demektedirler. Bu kelime Arapça'da "içtenlikle katılma" veya "öyle olmasını isteme" anlamını taşımaktadır.

Bu izleyici, İslam hakkında bilgi edinmek istediğini belirttikten sonra peçe takanlarla iletişime dair yapılan tartışmaları yapıcı bir şekilde ve saygı çerçevesinde ele almıştır. Ayşe bu yorumu takdir etmiş ve onu yüzü açık olarak öğretmenlik yapmaya iten öğretim yaklaşımını açıklayan şu yorumu yapmıştır:

> AL: Müslüman değilim fakat hâlihazırda İslam hakkında daha fazla bilgi öğrenmeye çalışıyorum, bu yüzden videolarını çok beğeniyorum! Ağzını örtmüş biriyle iletişim kurmakta zorlanan sağır veya işitme engelli çocuklarla çalıştığımdan bazı öğrencilerin farklı ihtiyaçları olduğunu fark etmen çok hoşuma gitti, inancında ve kariyerinde iyi şanslar! Sevgiler xx
>
> Mühtedi İskoç Öğretmen: Bu, benim anlatmak istediklerime dair çok güzel bir örnek. Sınıf içinde veya dışında kapsayıcılığı, eşitliği ve farklılıkları özendirebilmek benim için gerçekten önemli. Kimsenin arkada kalmasına sebep olmak istemiyorum. Profesyonel ya da kişisel anlamda.

Başka bir izleyici de konuşulanları özetlemiş ve peçeküre ile ana akım medya arasında bulunan üslup ve içerik farklarından haberdar olduğunu göstermiştir:

> NM: Bunun gibi makul tartışmalar ne kadar güzel. Amaç birbirimizi yenmeye çalışmak değil anlamak.

Daha önce bahsedildiği gibi bu, dijital peçeküreye dâhil olan Ayşe'nin kanalının sahip olduğu "güvenli alanı" göstermektedir (Piela 2017). Bu söylemsel alan, "peçe takma hidayetini" destekleyen karşılıklı anlam oluşturma süreci için elverişlidir. Videoların altındaki yorumların hacmi göz önüne alındığında, Ayşe'nin yorumlar bölümünde insanların diyaloğa girmesini teşvik ettiği barizdir.

Rambo'ya ait ihtida modeline (1993) yöneltilen eleştirilere rağmen Ayşe'nin peçe takmaya başlamasını anlatan hikâyesinin

bir "meta-ihtida" hikâyesi olduğu görülmektedir. Peçe takmaya başlaması, İslami ibadet/tâat açısından köklü ve olumlu bir değişikliktir. Yine Ayşe'nin bu eylemi, hayâyı dinamik ve sosyal bağlama dayalı dinî eylem olarak gören deruni inançlarıyla uyumludur. Bu, (Rambo'ye ait olan model dâhil) daha önceki ihtida modellerini sentezleyip eksiklerini gideren Gooren'e ait (2007) modelle uyumludur. Bu model, temel olarak önceki modellerde büyük ölçüde göz ardı edilmiş öznel dini deneyimin merkezî rolünü savunmaktadır. Aynı zamanda yeni rollerin öğrenildiği ve bu rollerde ustalık kazanıldığı,* sadece kopuşun değil yaşam öyküsel sürekliliğin de dikkate alındığı sosyal ağlar ve kimlikler anlayışı da bu model açısından belirleyici bir konuma sahiptir. Böyle bir model, peçe takmaya karar verip bunu YouTube'da anlatan Ayşe'nin bir İskoç mühtedi/aslına geri dönen Müslüman olarak yoğun bir şekilde müzakereye dayalı kimliğini daha iyi açıklamaktadır.

Sonuç

Ailevi destek ağlarından yoksun olma ve zaman zaman inançlarındaki samimiyeti sorgulayan "doğuştan Müslümanların" su-i zanla yaklaşması gibi zorlukları zaten yaşayan bazı mühtediler, genellikle aşırılıkla ilişkilendirilen ve "ılımlı" Müslümanların itibarını zedelediği iddia edilen hususi bir damgalanmış kimliği benimsemektedir. Aile veya mensup oldukları cemaatler desteklese bile dışlanan, İslamofobik ve ırkçı tacizlere maruz kalan mühtediler, peçe takarak zaten kıt olan sosyal sermayelerini genellikle daha da azaltmaktadır. Birçok durumda bu, sosyal etkileşimin kapsamını genişleterek paradoksal bir sonucu ortaya çıkartır. "Çeşitliliğin olduğu bölgelere" (mahalleler, kentsel alanlar) taşınmaları ve yüzleri örtülü

* Çevrim içi forumlarda yer alan peçe takma eylemini öğrenme ve bunda ustalaşmaya dair sosyal süreci inceledim Piela (2015).

mühtediler de dâhil farklı kültürel ve dinî geçmişlere sahip insanlarla dostluk kurmaya çalışmalarıyla beraber ele alındığında mühtedilerin şiddete uğrayacakları korkusu olmadan kimliklerini yaşayabilecekleri dijital peçekürede faal oldukları görülmektedir.

Bu vaka çalışmasının odak noktası olan Ayşe, videosunda şunu söylemiştir: "Peçe yüzümün güzel bir uzantısıdır" (TheScottishRevertTeacher 2018a). Bu ifade, Ayşe'nin bir Müslüman olarak öz-algısında peçenin önemli bir yeri olduğunu gösterse de ifadelerin yer aldığı vasat da mühimdir. Ayşe'nin duygularını özgürce ifade ettiği ve başkaları tarafından da takdir edildiği "dijital peçeküre", peçe takanların damgalanmış kimliklerinin normalleştirilmesi ve övgüye layık görülmesi açısından hayatidir. Ayşe'nin birden fazla alanda özne olması, ihtida ve peçe takma anlatılarında da kendini belli eden çok yönlü bakış açısı ve üslubu sağlar. Ayşe kendi durumunu, dinî kimliğinin yanında bir İskoç, mühtedi ve iş hayatında yer alan bir kadın (öğretmen) olarak da anlatmaktadır. Bunların hepsi, ırka dayalı eğitimsiz göçmen Müslüman kadın klişesine ters düşmektedir. Çoklu kimlikten oluşan peçeküredeki bu sarmal, bu yüzden çetrefilli bir sosyopolitik bağlamda kesintisiz bir akış içerisinde örülebilir. Bu bağlam, "[mühtedi Müslüman] kimliklerin, konuyla alakası olan başka insanlar tarafından farklı şartlarda onaylandığı, reddedildiği, dışlandığı ve/veya bu kimliklere yanlış bir şekilde cinsiyet, ırk, dış görünüş gibi insanların doğuştan getirdiği özelliklere göre değer biçildiği... bunların da her zaman olmasa da bazen eş zamanlı olarak yapıldığı" bir bağlamdır. (Amer: 2019: 1).

Ayşe, kendisini İslam'ı açıklayan bir elçi olarak konumlandıran söylemlerde ustadır ve bahsettiğimiz gibi birbirine bağlı kimlikler, çektiği, düzenlediği ve yayınladığı YouTube videolarında "tortu hâlinde" kendini göstermektedir (Rowsell ve Pahl 2007: 388). Açıklayıcı rolüne bürünmek birtakım

riskleri de beraberinde getirmektedir; Harris ve Hussein'in (2018), "günlük hayatta İslam'ı izah edenler" üzerine yaptığı çalışmada, İslam'ı gayrimüslimlere açıklama sorumluluğunu üstlenenlerin oldukça dengesiz bir iş bölümüne sahip olduğu ortaya konmuştur. Bu durumda, bireylerin sosyal uyum eksikliği gibi sistemik sorunları ele alması sıkça beklenmektedir ve ırkçılığın, sadece cehalet ve yanlış anlaşılmaya dayandığı kabul edilir. Fakat mühtediler, hem Müslüman hem de gayrimüslim sosyal çevrelere girip çıktığı için İslam'ı anlatma konusunda özel beklentilerle karşı karşıya kalabilmektedir. Ayşe'nin durumunda da görüldüğü gibi, çevrim içi ortamda diğer Müslümanların desteğini ve arkadaşlığını sıklıkla aramaları göz önüne alındığında mühtediler, görüşlerini çevrim içi olarak aktarıp aynı zamanda insanlarla diyaloğa giren "çevrim içi tavzihat verenler" rolünü üstlenme açısından özgün bir konumda yer almaktadır.

Bu vaka çalışması, tıpkı din değiştirme gibi peçe takma eyleminin de kullanıcının farklı kültür ve dine mensup başkalarıyla etkileşim kurmaya yönelik yeni sosyal beceriler geliştirdiği bir süreç olduğunu göstermektedir. "Peçe takma hikâyeleri", Ayşe gibi ihtida eden kadınların yaşadığı avantaj ve riskleri artırabileceğinden ihtida sürecinde görülen derin basiret kazanma algısına benzemektedir. Peçe takan kişiler, daha büyük manevi bir anlam oluşturmayı sağladığından ve peçe takmakla hem Müslümanların hem de gayrimüslimlerin her türlü taciz ve eleştirilerine daha fazla savunmasız kaldıklarından, peçeküredeki diğer insanlarla bağlantı kurmak isterler. Ayşe'nin videolarında sergilediği ve yorumlara da yansıyan yargılayıcı olmayan üslup, Strangelove'ın (2010: 150) tasvir ettiği "YouTube'daki dinî savaşlar" mefhumuna ilginç bir tezat oluşturmaktadır.

Tartışma soruları

Peçe takmayı seçen kadınların kimlikleri hakkındaki anlatılarını farklılaştırmada (diversifying) dijital peçekürenin rolü nedir?

Ayşe'nin çok katmanlı anlatıya sahip kimliği, sosyal medya da dâhil olmak üzere artan İslamofobi bağlamında neden önem arz etmektedir?

Kaynakça

Al-Faif, S. (2013) "I Wear the Niqab, Let Me Speak on My Own Behalf," *The Independent*, September 18. Online. Available at: www.independent.co.uk/voices/comment/i-wear-the-niqab-let-me-speak-on-my-own-behalf-8824243.html (Erişim: 8 Eylül 2020).

Amer, A. (2019) "Between Recognition and Mis/Nonrecognition: Strategies of Negotiating and Performing Identities Among White Muslims in the United Kingdom," *Political Psychology*, DOI: 10.1111/pops.12637

az-Zahra, A. and Kumpoh, A. (2016) "The Relevance of Contextual Components in the Religious Conversion Process: The Case of Dusun Muslims in Brunei Darussalam," in V. King, Z. Ibrahim, and N. Hassan (Eds.) *Borneo Studies in History, Society and Culture.Asia in Transition*, vol 4, 493-510, Springer: Singapore.

Eck, D. (2006) "What Is Pluralism? The Pluralism Project," Harvard University. Online.Available at: www.pluralism.org/ (Erişim: 15 Ocak 2020).

Gooren, H. (2007) "Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis," *Journal for the Scientifc Study of Religion*, 46(3): 337-353.

Gee, J. P. (1999) An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method, London: Routledge.

Harris, A. and Hussein S. (2018) "Conscripts or Volunteers? Young Muslims as Everyday Explainers," *Journal of Ethnic and Migration Studies*, DOI: 10.1080/1369183X.2018.1516547

Meyer, B. (2009) *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*, New York: Palgrave Macmillan.

Østergaard, K., Warburg, M., and Schepelern Johansen, B. (2014) "Niqabis in Denmark: When Politicians Ask for a Qualitative and Quantitative Profle of a Very Small and Elusive Subculture," in E. Brems (Ed.) *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*, 42-76, Cambridge: Cambridge University Press.

Piela, A. (2013) "'I Am Just Doing My Bit to Promote Modesty': Niqabis' Self-Portraits on Photo-sharing Websites," *Feminist Media Studies*, special issue on "From Veiling to Blogging: Women and Media in the Middle East," 13(5): 781-790.

Piela, A. (2017) "Normalising the Niqab: Constructions of the Niqab in British Niqabis' Online Interactions with Readers and Viewers on Photo-sharing Websites," *New Media & Society*, special issue on "Critical Methods and Theoretical Lens in Studies of New Media and Religion," 19(1): 67-80.

Piela, A. (2021) *Wearing the Niqab: Fashioning Agency Among Muslim Women in the UK and the US*, London: Bloomsbury Academic.

Rambo, L. (1993) *Understanding Religious Conversion*, New Haven, CT: Yale University Press.

Rowsell, J. and Pahl, K. (2007) "Sedimented Identities in Texts: Instances of Practice," *Reading Research Quarterly*, 42(3): 388-404.

Saul, R. (2014) "Adolescence and the Narrative Complexities of Online Life: On the Making and Unmaking of YouTube's anonygirl1," *Digital Culture & Education*, 6(2): 66-81.

Strangelove, M. (2010) *Watching YouTube: Extraordinary Videos by Ordinary People*, Toronto: University of Toronto Press.

Thamin, D. (2016) "#DressCodePM & Re-Framing the Niqab: News Sources, Hashtag Activism, and Media Representation," MA thesis, Queens University, Kingston.Available at: https://qspace.library.queensu.ca/handle/1974/14612 (Erişim: 15 Nisan 2020).

TheScottishRevertTeacher (2017) My Revert Story [video]. Available at: www.youtube. com/watch?v=s96p5f68CYY&t=1s (Erişim: 15 Ocak 2020).

TheScottishRevertTeacher (2018a) My Niqab Story [video]. Available at: www.youtube. com/watch?v=vtkB_83Rwrw (Erişim: 15 Ocak 2020).

TheScottishRevertTeacher (2018b) My Interview Experience Wearing Niqab | Story Time [video]. Available at: www.youtube.com/watch?v=mXZG-lrtJeU0 (Erişim: 15 Ocak 2020).

van Engeland, A. (2019) "What If? An Experiment to Include a Religious Narrative in the Approach of the European Court of Human Rights," *Journal of Law, Religion and State*, 7(2): 213-241.

Wargo, J.M. (2017) "'Every selfe tells a story LGBTQ Youth Lifestreams and New Media Narratives as Connective Identity Texts," *New Media & Society*, 19(4): 560-578.

14. Cemaat: Kamusalın İki Yüzüne Yönelik Çifte Üretim: Habat'ın (Chabad) İçe ve Dışa Dönük Çevrim İçi Varlığı

Oren Golan
Türkçesi: Ömer Faruk Cengiz

İnternetin ilk zamanlarından bu yana, internetteki cemaatlerin nasıl bir mahiyete sahip olduğu araştırmacıların merakını çekmiştir. Araştırmacılar, internetin kısa süreli olmayan ve anlamlı bir cemaat oluşturma (Rheingold 2000 [1993]; Diamant-Cohen ve Golan 2017; Massa 2017) ve çevrim dışı toplulukların (collectives) büyümesi ve sosyal bütünleşmesine katkı sağlama imkânını soruşturmuşlardır. Son yıllarda dinî camialarda, internet kullanımına dair artan bir gerilim gözlenmektedir. Dinî liderler, grup dışına açılmak, inançlarını yaymak, mensupların bağlarını güçlendirmek ve kendi dünya görüşlerini tanıtmak için kullanılabilecek internetin hemen hemen her yere ulaşabilmesi özelliğini kavramıştır. Bununla birlikte internette gezenlerin "alışveriş yapar gibi" bir yere bağlı kalmadan hareket etmeleri -yani tamamen farklı dünyalara ait web sayfalarına hızlıca girmesi ve kolayca çıkması- dinî cemaatlerin sosyal sınırlarını korumalarını zorlaştırmaktadır. Bu gerilim, azımsanamayacak sayıda dinî liderin de internet kullanımına itiraz etmesine neden olmuştur (Fader, 2020). Anlatılanlar ışığında bu çalışma, şu soruyu ele almaktadır: Dini kolektiviteler, sınırlarını koruyarak cemaatlerini güçlendirmek için

interneti nasıl kullanmaktadır? Bu soruyu araştırma maksadıyla bu çalışma, 1980'lerde internet kullanımında öncü, ultra-Ortodoks bir Yahudi grup olan Habat'a odaklanmaktadır. Araştırma, 2009 ve 2020 yılları arasında toplanan Habat'a ait web siteleri ve mobil uygulamalarla ilgili yapılan gözlemler ve 90 derinlemesine mülakatı içeren boylamsal verileri kullanmıştır.

Ultra-Ortodoks bir grup olan Habat, dışarıya açılmayı teşvik etmekte, bunu yaparken de kendi yaşam tarzını sürdürebilmenin gerilimini yaşamaktadır. Bu gerilim, cemaat mensuplarının sahip olduğu kolektif bir dünya görüşü ve yaşam tarzını sürdürmesini sağlayan tecrit edilmiş kültürel bir sistemi korumaya dairdir. Bununla birlikte grup, mezhebi fark etmeksizin tüm Yahudilere yardım edilmesi gerektiğine inanmakta hatta Yahudi öğretilerini Yahudi olmayanlara ulaştırmayı hedeflemektedir. Bu çaba, Mesih'in çok yakın olan nüzulünü hızlandırarak "dünyayı iyileştirmek" olarak gördükleri şeyi yerine getirmeye yöneliktir. Bu cemaat, dünya genelinde elçiler görevlendirme, ibadet ve öğretim merkezleri açma, kitap yayını yapma ve genel olarak Habat'ın teolojik anlayışı ve uygulamalarını insanlara tanıtma faaliyetlerini içeren bir misyona sahiptir.

Habat Hareketi ve Cemaat Dışına Ulaşma Faaliyetleri

Habat, ultra-Ortodoks Yahudilik, daha özel olarak Hasidik Yahudilik içerisinde yer alan bir gruptur. Bu hareket, 18. yüzyılda Polonya ve Rus İmparatorluğu'nda hızla yayılan karizmatik bir dinî grup olarak ortaya çıkmıştır. Yaşadığı büyümeyle beraber Habat, popüler mistisizmi vurgulayan, Yahudi litürjisinin* kullanımını reforme eden, ritüellerde ve Doğu Avrupa Yahudi kıyafet kurallarında değişiklikler yapan bir öğretiyle temayüz etmiştir (Biale vd. 2017; Stadler 2012). Hasidik

* Litürji, özellikle Hristiyanlıkta, halka açık dinî ibadetlerin nasıl yapılacağını belirleyen formlar bütünü.

Yahudiler (The Hasidim), "mahkemeler" olarak bilinen, babadan oğula geçen liderliğin yer aldığı birkaç gruba bölünmüştür. Her mahkeme kendi hahamı tarafından yönetilir ve kendi geleneklerini takip eder. Bu gruplar, sosyal sınırlar ve cemaat dışı üyelerle etkileşimleri konusunda farklılık göstermektedir; bu farklılığın bir ucu, Satmarlar grubu örneğinde olduğu gibi aşırı inziva ve yabancılardan uzak yaşamdır. Diğer ucunda ise Habat grubunun benimsediği gibi, dünyanın dört bir yanındaki Yahudiler e ve Yahudi olmayanlara ulaşma anlayışı yer almaktadır. Dışa açılmadan cemaatin içerisine odaklanmayı ve kendi sınırlarını güçlendirmeyi tercih eden Hasidik Yahudiler de dâhil olmak üzere diğer ultra-Ortodoks Yahudilerin aksine Habat, Yahudi cemaatinin sorumluluğunu üstenlenmek ve öğretilerini daha geniş halk kitlelerine yaymaya çalışmak suretiyle dışa dönük bir yapı arz etmektedir.

Habat cemaati mensuplarının, öğretilerini yaymak için medya da dâhil olmak üzere modern teknolojik araçları hızlı bir şekilde benimseyerek kullandığı düşünülmektedir (Rashi ve McCombs 2015; Shandler 2009). Hasidik mahkemelerin en büyüğü olmamasına rağmen Habat, Yahudi cemaati dışındaki nüfuzu açısından diğer gruplardan öndedir. Habat kurumsallık açısından kendisini büyük ölçüde geliştirmiştir ve merkezî bir yönetime sahiptir (Friedman 1994). Grup geçmişte, dinî aktivizm açısından oldukça gayretli bir şekilde broşürler, haber bültenleri, kitaplar ve diğer yolları amaçları için kullanmıştır. Grubun en öne çıkan faaliyeti, dünyanın dört bir yanındaki üniversite kampüslerinde ve şehir merkezlerinde yerel Yahudi kurumlarla temaslar gerçekleştiren elçilerin (*Shlichim*) yaptığı çalışmalardır. Yüksek hürmet duyulan lider Haham Schneerson'un ölümünden sonra Habat cemaati bölündü. Nitekim üyelerden bazıları hahamlığın devamını sağlamaya hatta onun mesihvari dönüşünü aramaya koyulmuştur (bkz. Bilu 2020; Kravel-Tovi 2009). Schneerson döneminde Habat'ın elçileri, cemaatin etkisini genişletme, toplumu ortak bir misyon altında

birleştirme ve Habat'ın Brooklyn'deki merkezini ana merkez olarak tahkim etmeye yönelik güçlü bir sistem oluşturmuştu. Haham Schneerson'un ölümü, hareket açısından karizmatik lider aşamasının sona erdiğini göstermektedir. Bu gelişme, elçilerin cemaatin faaliyetleri açısından merkezî rol üstlenmesi ve cemaat içinde daha fazla önem kazanmasını sağlamış ve kurumsallaşma dönemini beraberinde getirmiştir. Bu süreçte cemaat, örgütün merkezi etrafında bağlılıklarını yenilemiş ve Yahudi cemaatleri dışına açılma konusundaki inançlarını tekrar onaylamıştır. İnternetin ve yeni medyanın ortaya çıkmasıyla dışarı açılma hedefi daha da belirginleşmiştir çünkü bu vasatta, kitlesel düzeyde bilgi yayınlama (dissemination of information) araçları* rasyonelleştirilmiştir ve önemli ölçüde genişlemiştir. Yukarıda izah edilenler açısından modern iletişim araçlarının, liderlik konumundaki istikrarsızlıklar, parçalanma ve anomi tehlikesi yaşayan hareketin yeniden canlanmasına nasıl yardımcı olduğu sorusu dikkati caliptir.

Metodoloji

Bu çalışma, boylamsal bir dizayna sahip verileri kullanmıştır. İlk mülakatlar 2009 ve 2010 yılları arasında New York'ta gerçekleştirilmiştir. Daha sonra Chicago, New Jersey ve İsrail'deki diğer Habat yetkilileri aracılığıyla 2020 yılına kadar veri toplanmıştır. Araştırma, 90 derinlemesine mülakattan ve önde gelen cemaat siteleri (http://chabad.org, www.crownheights.info/ ve http://col.org.il), eğitim ve manevi medya kuruluşları (https://jemcentral.org/) ve Haham'a sor (ask-the-Rabbi) tarzında soru-cevap sitelerinden (www. Askmoses.com/) elde edilen veriyi kullanmaktadır. Yapılan mülakatlar ve sohbetler

* Kitle iletişimi (mass communication) ile kitlesel bilgi yayınlama (mass dissemination of information) arasındaki fark, bilgi yayınlamanın tek taraflı olması yani sadece bilgiyi yayanların mesajlarını iletmesi, bilgiyi alanların karşı iletişime geçmemesidir. (Ç.N.)

çoğunlukla siteleri yönetenlerle ilgiliydi ancak hızlı internet kullanıcıları ve blog yazarları, cep telefonu pazarlamacıları, internet sağlayıcıları ve işe dair web/uygulama geliştiricileri de mülakatlarda kendine yer bulmuştur.

Cemaat Dışına Açılma

Habat, kendine ait dünya görüşünü yaymak için birden fazla strateji kullanmaktadır. Buna uygun olarak internet, cemaatin faaliyetlerini (Örneğin; uluslararası elçiler, toplumsal/dinî şölenler) tanıtmak ve oldukça özel bir ultra-Ortodoks cemaati olduklarını göstermek için bir araç olarak kullanılmaktadır. Bu durum en çok web sitesi adreslerinin isminde, Habat online (chabad.org), belirgindir ve sitede hareketin unutulmaz sembolleri olarak kabul edilen merhum Haham Schneerson'un resminin ve ünlü evinin sürekli olarak gösterilmesinde kendini göstermektedir. Bilu (2020), büyük saygı duyulan Rabbi Menachem Mendel Schneerson'un (1902-1994) resimlerinin arkasında yatan anlamı şöyle açıklıyor: Üyelerin evlerinin ve cemaatin kamuya açık alanlarının fıtri bir uzantısı hâline gelen resimler, resim severlerin yaşadığı gibi bir huşuya sebep olmakta hatta kimi inananların resimler sayesinde olağanüstü olaylar yaşadığı bile söylenmektedir.

Habat'ın çevrim içi faaliyetlerinin başlangıcı, internetin bilgisayar meraklıları, öğrenciler ve akademik amaçlı ilgilenenler gibi küçük gruplar tarafından takip edildiği 1980'lere kadar uzanmaktadır (Danet 2001; Diamant-Cohen ve Golan 2017). Çabad, üyelerinin özellikle de merhum Haham Kazan'ın çevrim içi bir dinî girişim olarak başlattığı Keshernet gibi bülten tahtası sistemleri (BBS) ve benzeri vasatlar aracılığıyla internete giriş yapmıştır (Zaleski 1997). Görüştüğüm kişilere göre, ilk "Hahama Sor" programları bu BBS'ler üzerinden 1988 gibi erken bir tarihte ortaya çıkmıştır. Henüz birkaç yıl geçmeden Habat felsefesinin temel metni olan Tanya'nın

tamamı internete yüklendi. Bu platformlar, hareketin inancı hakkında günlük hayata yönelik dersler veriyordu. 1993 yılının sonunda, Habat'ın lideri Haham Schneerson'ın kutsamasıyla chabad.org kuruldu. Böylece Haham Kazan ve diğerlerinin sıfırdan kurduğu girişimler, Habat'ın Brooklyn'deki tam merkezinden gelen, meşrulaştırılmış ve merkeze dayalı bir kurum olmuştur. Kazan'ın bir mülakatta bahsettiği gibi, başlangıcından itibaren hedefleri cemaat dışına dönüktü:

> Bizim kurduğumuz sistem hiçbir zaman kendi grubumuza yönelik olmadı. Aksine bu sistem kesinlikle dış dünyayla iştigal etmek için kuruldu. Ortalama bir Habat üyesinin çocuğunu internette dolaşırken görmek isteyip istemeyeceğini bilmiyorum. Bu, onu tüm dergilerin yer aldığı bir gazete dükkânının ortasına koymak gibi bir şey [...] Buradaki bakış açım dünyaya açılmak. Çok şey bilmeyen Yahudilere ve Yahudiliğin neler sunabileceğini öğrenmekle ilgilenen Yahudi olmayanlara Yahudiliğin mesajını iletmek. (Zaleski 1997: 14)

O zamanlar Kazan, ultra-Ortodoks cemaatlerin daha sonra internette yoğun faaliyet yürüteceklerini öngörmemişti ancak web sitesinin dışa açılma hedefini vurgulamıştır. Chabad.org'un önde gelen isimlerden biriyle yapılan röportajda internete ilişkin algı açıkça belirtilmiştir: "Teknoloji olumlu bir amaç için kullanılıyor, Habat kullanabileceği her aracı olumlu bir yönde kullanır." Bu, Habat'ın dinî katılımı genişletmeye yönelik felsefi ilkelerini yansıtmaktadır ki bu ilkeler takvayı (godliness) dünyaya yaymak için interneti bir araç olarak kullanmayı da beraberinde getirmiştir. Medyaya ve internete ilişkin anlayışları, çevrim içi iletişimi günaha açılan bir kapı olarak gören ultra-Ortodoks tutucuların fikirlerinin tam karşısında yer almaktadır. Habat cemaatinin içerisinde bile dijital medyaya karşı bir miktar direnç olduğu söylenebilir: Örneğin Facebook'u kızlar için yasaklayan eski uygulamaları ayrıntılı

bir şekilde ele alınmıştır (bkz. Golan ve Campbell 2015; Mishol Shauli, Shacham ve Golan 2019).* Bununla birlikte liderlerin onayladığı dışa açılma anlayışı, Habat'ı bu alana büyük bir tutkuyla yatırım yapmaya ve ciddi kaynak ayırmaya itmiştir.

Web sitesi, kuruluşundan bu yana önemli ölçüde büyümüştür. Chabad.org'un başındaki kişiler, 2010'un başlarında 350.000 aboneye sahip oldukları için övünüyordu ve compete.com'a göre, 2010 yılının Eylül ayında siteyi 502.824 tekil kullanıcı ziyaret etmişti. Web sitesini kullananların yarısından fazlası düzenli olarak siteyi ziyaret etmekte ve ortalama 4.7 dakika geçirmektedir ki bu Yahudi bilgi siteleri arasındaki en yüksek süredir (Jewish Internet Metric Study 2009). On yıl sonra yani Ocak 2020 itibariyle (Similar Web'e göre)** web sitesi, geçen 6 ayda 6,5 milyon kez ziyaret edilmiş, kullanıcılar sitede ortalama 2,69 sayfaya giriş yapmış ve ziyaret başına ortalama 3.09 dakika geçirmiştir. Kullanıcıların coğrafi dağılımı şöyledir: ABD (%56,7), İsrail (%7,76), Birleşik Krallık (%4,49) ve diğerleri. 2009-2010 ve 2020 yılları arasındaki istatistiksel farklar, yeni geliştirilen metodolojik sistemler ve kullanıcıların çevrim içi etkinliklerinin özelliklerini (yani, yeni başlayanlar/uzun süredir kullananlar, ara sıra ziyaret edenler/düzenli ziyaretçiler) değerlendiren sosyolojik çıkarımlar yoluyla açıklanabilir.

Tüm bu açıklamalarla birlikte önemli olan husus şudur: Yukarıda yer alan veriler, kullanıcıların bu siteyle istikrarlı bir şekilde etkileşime geçtiğine ve bu açıdan chabad.org'un faaliyetlerinin genelde geçici bir akım görülmesine karşın sitenin sosyal bir kurum oluşturduğuna işaret eder. Bu, chabad.org'un popülerlik ve görünürlük açısından dünyada (özellikle ABD'de) başat Yahudi-dinî web sitesi olduğu anlamına gelmektedir. Aynı zamanda site, Smithsonian ve önde gelen

* Bkz. https://forward.com/news/154351/chabad-likes-facebook-but-not-for-girls/ (10 Ocak 2020'de erişildi).

** Bkz. www.similarweb.com/website/chabad.org (7 Ocak 2020'de erişildi).

diğer Amerikan basın kuruluşları tarafından erken dönemde internet üzerinden dinî eğitim verdiği için takdir toplamıştır (Fishkoff 2003: 282-283).

On yılı aşkın süre boyunca chabad.org, araçları ve sunduğu hizmetleri büyüttü. Günümüzde (genellikle ABD ve İsrail'deki Yahudi meseleleriyle ilgili) haber; bloglar; Chumash-Tevrat, Tanya ve diğer iyi bilinen metinlerin günlük virdleri; Paraşa'nın yeni yorumları (haftanın Tora okuması); Habat öğretilerine adanmış 24/6 radyo istasyonu; Ohel'in videoları (Haham Schneerson ve selefi R. Yosef Yitzchak Schneersohn'un istirahatgahında inşa edilen yapı); görsel çizimlere sahip öğretici yazılar ve diğer ücretsiz eğitim ve bilgilendirme hizmetleri gibi metin ve hizmetlere sahiptir. Bunların tümü ziyaretçilere, internette içerik üretmenin en güncel araçları ve sitenin başka birkaç dildeki versiyonlarıyla sunulmaktadır (bkz. Şekil 14.1).

Adres (chabad.org), sitenin yalnızca Habat cemaatine yönelik olduğunu düşündürse de sadece Habat grubuna yönelik değildir. Örneğin Şekil 14.1'de, "Asarah B'Tevet Nedir?" başlıklı ilk sıralarda bir yazı gözükmektedir. Bu sadece Habat grubunu ilgilendiren bir soru değildir ve diğer Yahudileri de alakadar etmektedir. Bu durum, hahamlara yönelik bilgilerin yer aldığı kenar çubuğu hariç web sayfasının diğer bölümlerinde de kendini göstermektedir. Bununla beraber web sitesi, Yahudi sayfalarını Habat bakış açısına uygun bir şekilde düzenlemektedir. Örneğin mülakat yaptığımız Brooklyn'deki reform hareketinin haham öğrencisi "Hanna", anlatmak için her hafta bir *peraşaya** Tevrat okumasına hazırlandığını belirtmiştir. Hanna, dersi sırf ilmi olmaktan kurtarmak ve güncel, insanlara değinen şekilde sunmak için çeşitli web sitelerini incelediğini söylemiştir. Yaptığı aramalarda, "Chabad.org'dan yararlı materyaller almaya devam ettiğini ancak temkinli davrandığını,

* Tevrat okuması. (Ç.N.)

Tanrı'nın insanlarla olan ilişkisine dair yaklaşımlar gibi bazı fikirlere katıldığını" görmüştür. Hannah'nın düşünceleri, görüştüğüm diğer site yöneticileri ve Yahudi eğitmenlerin yanıtlarıyla müvazidir. Onlar, Chabad.org'un (ve aish.com, Ortodoks olmayan xmyjewishlearning.com ve hatta Wikipedia gibi diğer popüler web sitelerinin) yararlı bilgiler ve derin düşünceler sağlayan güçlü bir araç olmasından memnunlar. Ancak Habat'ın imajı ve ortaya koyduğu bakış açısı, görüştüğüm kişileri sitenin içeriğine karşı temkinli ve kısmen ihtiyatlı davranmaya itmektedir.

Şekil 14.1: Chabad.org anasayfası. Tüm Yahudileri kapsayan ve Yahudi cemaati dışına açılmayı hedefleyen eğitici site.

Chabad.org'un yöneticilerine cemaat mensuplarının web sitesini nasıl kullandığı sorulduğunda günlük okumalara (Örneğin, Tanya'ya) ayrılmış web sayfaları ve web sitesinde yer alan Yahudi metinlerden bahsetmişlerdir. Bu anlamda Habat cemaati müminleri, web sitesi tarafından sunulan hizmetleri kullanma imkânına sahiptir ancak sitenin asıl hedef kitlesi olmayan heterojen bir grup olarak görülmektedir. Web sitesinin büyük çoğunluğu daha geniş kitlelere, Habat ve hatta Yahudilikle bağlantısı net olmayan kişilere yöneliktir. Bu açıdan site, cemaat içerisine yönelik diğer Habat web sitelerinin tam karşısında konumlanmaktadır.

Cemaatin Mensuplarına Ulaşmak

Habat'ın cemaat dışına ulaşma çabasının ötesinde kullandığı iletişim araçlarının birçoğu cemaatin üyelerine odaklanmaktadır yani içe dönüktür. Bu anlamda şu iki web sitesinin cemaat sınırlarına alternatif bir yaklaşım sergilediği söylenebilir: col.org.il (kısaca COL) ve crownheights.info. Bu web sitelerinde cemaate özel niteliklerin genel çerçevesi çizilmiştir ve Habat hareketinin "büyük" hedefleriyle mensupların kimlikleri ve ilişkileri vurgulanmış ve cemaatin gayeleriyle karşılıklı bağlantı kurulmuştur.

COL, "çevrim içi Habat" ifadesinin kısaltmasıdır. İsrail merkezli site, 15 yaşından beri yerel Habat gazetelerinde çalışan genç girişimci Menachem Cohen tarafından 2000'lerde kurulmuştur. Benzer şekilde crownheights.info, (burada "Daniel" olarak isimlendireceğimiz) 17 yaşındaki bir girişimci tarafından geçimini sağlamak amacıyla kurulmuştur.

Crownheights.info sitesi, Brooklyn'de Habatların çoğunlukta olduğu bir bölgenin tam merkezindedir. SimilarWeb'e göre bu site, Temmuz ve Aralık 2019 arasında özellikle ABD'den

370.000'den fazla kez ziyaret edilmiştir ve kullanıcılar ortalama 17 dakika zaman geçirmiştir. Web sitesi genel olarak yerel haberlere, İsrail'e dair haberlere ve en önemlisi Habat cemaati hakkındaki haberlere odaklanmıştır. Web sitesinin editör ofisi bir haber odası gibi çalışmaktadır. Ofisini ziyaret ettiğim sırada web sitesi yöneticisi Daniel'e telefondan bir otobüs kazası hakkında bilgi verilmişti. Daniel olayı görmek için aceleyle çıktı, şahitlere sorular sordu ve olayın fotoğraflarını çekti. Aslında olay baştan sona oldukça kısaydı fakat web sitesinin işlevini açıkça gösteriyordu: Yeni vuku bulan olayların yerel cemaate yönelik fotoğraflı bilgilerini sağlamak. Daniel, web sitesinin hızından gurur duymaktadır ve şunları ifade etmiştir: "Dışarıda bir siren veya helikopter sesi varsa siteye girer ve neler döndüğünü öğrenirsiniz." Zaman zaman yaşam tarzlarına karşı saldırgan davranmalarına rağmen halkın olası tehlikeler hakkında bilgilendirilmesi için yaptıklarının önemli olduğunu dile getirmiştir. Örneğin yan sokakta meydana gelen korkunç bir kaçırma-tecavüz vakasından bahsetmiştir. "Yahudilerin dâhil olmadığı" bir olay olmasına rağmen halkın evlerinin çevresinde neler olup bittiğini bilmesi gerektiğini söylemiştir. Daniel, web sitesinin amacını toplumu bilgilendirmek ve korumak olarak görmektedir ve son zamanlarda web sitesine "suç" alt kategorisi eklemiştir.

Daniel, çok sayıdaki Habat elçisine ve bunların yurtdışındaki bağlantılarına yönelik içerik üretmeye çalışmaktadır. Bu açıdan crownheights.info, COL ile aynı yolda faaliyet görterir. COL'un web sayfalarına baktığımızda dünyanın dört bir yanından habercilerin, toplumsal etkinliklerin ve figürlere ait resimlerinin yayınlandığını görmekteyiz. Bunlara "resim galerileri" denmektedir ve genellikle ultra-Ortodoks web sitelerinde yer alırlar. Bir site yöneticisi bana "Habat bir aile gibidir" demişti:

> Herkes birbirini şahsen tanımaz ama önemserler; bir şey yaptığınızda herkesten bir karşılık alırsınız. Haham "Jacob", Bangkok'ta bir elçidir. Kudüs'te büyük bir ailenin çocuğu olarak büyüdü. Bir yazı yayınladığında tüm arkadaşları ve ailesi internetten yazıya yorum yazmaktadır. İngilizce, Yidiş ve İbranice yorumlar. Web sitesindeki insanlar (İsrail) başbakanından veya ultra-Ortodoks birinden bir açıklama okumayı beklemiyorlar. Habat cemaatinin mahkemeleriyle ilgili haberler ilgilerini çekiyor. "Yeni doğan bebekler için tebrikler, yaklaşan düğünler için hatırlatmalar, *İngiliz* kutlamaları" ve benzeri için hızlı ilanlarımız var. Yaşanan kazalarda, örneğin bir Habat elçisinin kibritle oynarken ölen kızının hikâyesinde 300 yanıt aldık. İnsanların kendisini gizlediği konuşmalardan (talkback) farklı olarak burada insanlar tam adlarını kullanmaktadır. Web sitesinin ulaştığı başarı, her elçinin onu ana sayfası olarak kullanmasından da anlaşılmaktadır.

COL web sitesi yöneticisi, sitenin cemaate yönelik gördüğü işlevi vurgulamıştır. Cemaate mensup olan veya (elçiler veya hahamlar gibi) onun başat isimleriyle gevşek de olsa bir bağ hisseden insanlar cemaatin düzenlediği kamusal etkinliklere davet edilmektedir. Bu, ailevi bir bağ işlevi görmekte ve bu bağa benzer bir işlev arz etmektedir. Bunun yanında kullanıcıları emniyetli, güvenilir ve tanıdık bir liman olarak COL'un sibernetik âlemine dâhil etmektedir.

Sonuç

Habat'ın medya faaliyetleri, diğer karizmatik hareketlere benzer şekilde (Örneğin, Pentecostalistler veya Katolik Canção Nova; bkz. Golan ve Martini, 2018) insan kaynağının ve siyasi nüfuzun harekete geçirilmesi açısından önemli bir kanaldır. Bu açıdan özellikle Haham Schneerson'ın 1994 yılında vefat etmesinden sonra yaşanan liderlik krizi

göz önüne alındığında faaliyetler hareketin büyümesinde etkili olmuştur.

Bu çalışma, dinî cemaatlerin cemaat içi dayanışmayı geliştirmek ve bölgesel, sembolik sınırlarının ötesinde dinî ve toplumsal olarak büyümelerini sağlamak amacıyla interneti kullanma şekillerine eğilmiştir. Habat'ın çevrim içi faaliyetleri, gerçekten de hareketin mensuplarının ötesinde etkisini genişletmeyi sağlayan yollar olarak değerlendirilebilir. Ayrıca bazı akademisyenler, Habat'ın internetteki çalışmalarını, geleneksel yüz yüze dinî cemaat katılımına dönüşü teşvik eden bir yol olarak açıklamıştır (Pearl 2014). Bunun yanında site kullanıcıları ve site yöneticileriyle yapılan mülakatlarda internetteki faaliyetlerin, cemaatin ve temsilcilerinin yüz yüze faaliyetlerine katılımı arttırmaktan ziyade Habat'ın dinî öğretilerini yaymak ve tartışma ortamı oluşturmak için çok sese sahip etkin kanallar sağlamaya yönelik olduğunu göstermektedir.

Habat'ın internetin meşruluğu konusundaki erken kararı, Hasidik olmayan dünyayla etkileşim kurmak için modernitenin araçlarını kullanma hakkındaki olumlu bakışını göstermektedir (Golan 2015). Bu hareket, diğer dinî gruplarla, özellikle de internete erken dönemde meşruiyet kazandırdığı için büyük çapta cemaat dışına açılan Katolik Kilisesi'yle benzerlikler taşımaktadır (Campbell ve Vitullo 2019).

Araştırmanın bulguları, Habat web sitelerinin (kasıtlı veya kasıtsız olarak) bir "iş bölümü" içinde birbirlerinin çalışmalarını nasıl tamamladığını tasvir etmektedir. Bu siteler Habat'ın dışa açılma gayesine hizmet edenlerle cemaat içi işlevler yürüten siteler olarak iş taksimatı yapmıştır. Cemaat içine hizmet sunan web siteleri, hâlihazırda gelişme gösteren dinî ve iletişimsel mobil uygulamalarla desteklenmektedir ki bu uygulamalar cemaatin dinî ve toplumsal söylemlerini bünyesinde barındırmaktadır. Buna örnek cemaat mensuplarına özgü, net sınırları olan bir cep telefonu deneyimi sunan WhatsApp

ve Telegram gruplarıdır. Bunlar, ultra-Ortodokslar arasında gün geçtikçe daha yaygın hâle gelen uygulamalardır (Mishol-Shauli ve Golan 2019) ve cemaat-içi dinamikler üzerine yapılacak araştırmalara yardımcı olabilir.

Bu çalışma, çoğunlukla web sitesi yöneticilerinin bakış açısını ve internette yayınlanan içerikleri ele almıştır ancak ileride yapılacak araştırmalar, medyanın kullanıcılar üzerindeki etkilerine dair toplumsal kaygılara odaklanabilir. Bu nedenle kullanıcıların interneti kullanması ve internete katılması, daha hususi olarak Habat kullanıcılarının yeni vasatı nasıl benimsedikleri ve onu resmî toplumsal (örn. Eğitim, iş yeri ve e-devlet benzeri online hizmetler) ve gündelik faaliyetlerinde (örn. İbadet, serbest zaman) nasıl kullandıkları hakkında araştırmalar yapılabilir. Dahası internetin dinî cemaatlerin eylem ve faaliyetleri üzerindeki etkisi araştırılabilir: Örneğin dışa açılma, ibadet alanları, değişen ayin üzerindeki etkiler ve benzeri.

Teşekkür

Ruth Tsuria ve Heidi Campbell'a beni davet edip bu bölümü yazmaya teşvik ettikleri için şükranlarımı sunarım. Aref Badarne'ye de yazıya dair yaptığı derin yorumları ve dikkatli düzeltmeleri için ayrıca teşekkür ederim. İsrail Bilim Bakanlığı'na da (Grant no. 3-15724) bu boylamsal çalışmanın ilerleyen aşamalarında verdikleri destekler için minnetlerimi arz ederim.

Tartışma Soruları

İnternet, dinî bir cemaatin dayanışmasını nasıl geliştirmekte veya olumsuz etkilemektedir?

Dinî cemaatler internetin zorluklarıyla nasıl baş etmektedir? (Örneğin, dışlama, benimseme veya sansür)

Bir cemaatteki değişimin failleri kimlerdir ve bu failler değişimi meydana getirmek için dijital medyayı nasıl kullanmaktadır?

Kaynakça

Bilu, Y. (2020) *With Us More Than Ever: Making the Absent Rebbe Present in Messianic Chabad*. California: Stanford University Press.

Biale, D., Assaf, D., Brown, B., Gellman, U., Heilman, S., Rosman, M., Sagiv, G., & Wodziński, M. (2017) *Hasidism: A New History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Danet, B. (2001) *Cyberpl@y*, London: Berg.

Campbell, H., & Vitullo, A. (2019) Francis as a Digital Pope: Refecting on the Roots and Rise of the Digital Papacy. Presented at ISSR Conference, Barcelona.

Diamant-Cohen, A., & Golan, O. (2017) "Downloading culture: community building in a decentralized fle-sharing collective," *Information, Communication & Society*, 20(11), 1737-1755.

Fader, A. (2020). *Hidden Heretics: Jewish Doubt in the Digital Age*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Fishkoff, S. (2003) *The Rebbe's Army: Inside the World of Chabad-Lubavitch*. New York: Schocken Books.

Friedman, M. (1994) "Habad as messianic fundamentalism." In M.E. Marty & R.S. Appleby (Eds.), *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*. Vol.4 (pp. 328-373). Chicago: University of Chicago.

Golan, O. (2015) "Legitimation of new media and community building among Jewish denominations in the US." In H. Campbell (Ed), *Digital Judaism* (pp. 133-152). New York: Routledge.

Golan, O., & Campbell, H. A. (2015) "Strategic management of religious websites: the case of Israel's Orthodox communities," *Journal of Computer-Mediated Communication*, 20(4), 467-486.

Golan, O., & Martini, M. (2018) "Digital pilgrimage: exploring Catholic monastic webcasts," *The Communication Review*, 21(1), 24-45.

Jewish Internet Metric Study (2009) Research Report sponsored by 4Wall and JInsider. Retrieved 2010 from www.scribd.com/doc/19774969/1-Jewish-Internet-Metric-Study (currently unavailable link, 2021).

Kravel-Tovi, M. (2009) "To see the invisible messiah: messianic socialization in the wake of a failed prophecy in Chabad," *Religion*, 39, 248-260.

Massa, F. G. (2017) "Guardians of the internet: building and sustaining the anonymous online community," *Organization Studies*, 38(7), 959-988.

Mishol-Shauli, N., & Golan, O. (2019) "Mediatizing the holy community—ultra-Orthodoxy negotiation and presentation on public social-media," *Religions*, 10(7), 438.

Mishol-Shauli, N., Shacham, M., & Golan, O. (2019) "ICTs in religious communities: communal and domestic integration of new media among Jewish ultra-Orthodoxy in Israel." In Y. Kali, A. Baram-Tsabari, & A.M. Schejter (Eds.), *Learning in a Networked Society: Spontaneous and Design Technology Enhanced Learning Community* (pp. 221-241). Cham, Switzerland: Springer.

Pearl, S. (2014) "Exceptions to the rule: Chabad-Lubavitch and the digital sphere," *Journal of Media and Religion*, 13(3), 123-137.

Rashi, T., & McCombs, M. (2015) "Agenda setting, religion and new media: the Chabad case study," *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 4(1), 126-145.

Rheingold, H. (2000 [1993]) *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*. Cambridge, MA: MIT Press. Available at: www.rheingold.com/vc/book/

Shandler. J. (2009) *Jews, God and Videotape: Religion and Media in America*. New York: NYU Press.

Stadler, N. (2012) *A Well-Worn Tallis for a New Ceremony*. Brighton, MA: Academic Studies Press.

Zaleski, J. (1997) *The Soul of Cyber Space*. New York: HarperCollins.

15. Cemaat: Yamaçta Dingince Durmak: İngiliz Kuveykırlarıyla (British Quakers) Çevrim içi Alanda İbadet

Tim Hutchings
Türkçesi: Ömer Faruk Cengiz

Çevrim İçi İbadetin Kısa Tarihi

Hristiyanların çevrim içi ibadet ettiklerini gösteren ilk kayıt 1980'lerin sonlarına kadar uzanmaktadır (Hutchings 2017: 10) ve bu konu, gazetecilerin (Ramo 1996), ilahiyatçıların (Lochhead 1997) ve sosyologların (Schroeder, Heather ve Lee 1998) dikkatini 10 yıl sonra çekmeye başlamıştır. Bu erken dönemdeki denemelere Hristiyan kurumların tepkisi oldukça çeşitliydi (Hutchings 2017: 13-17). 1996'da Alman çevrim içi papaz Melanie Graffam-Minkus'u atayan Bavyera'daki Evanjelik Lüteryen Kilisesi veya 1999'da başlatılan Evrenselci Üniter (Unitarian Universalist) projesinin bir sonucu olan Büyük Kardeşlik Kilisesi (Church of the Larger Fellowship) gibi bazı cemaatler (denomination) bu denemeleri desteklemişti. Kurucusu 1998'de Metodist mezhebinden ayrılan Alpha Church veya 1995'te kurulan Katolik Piskopos Jacques Gaillot'un çevrim içi piskoposluğu Partenia gibi diğer denemeler kurumsal olarak kınansalar bile faaliyetlerini devam ettirmiştir.

Vatikan 2002'de Katolikleri yeni çevrim içi vasata katılmaya teşvik eden ancak çevrim içi kiliseleri reddeden bir rapor yayınladı:

> Sanal gerçeklik [...] kanlı canlı bir insan cemaatinde ifa edilen ortak ibadetin dengi değildir [...] piskoposluklar, insanları siber alandan gerçek cemaate nasıl döndüreceği üzerine kafa yormalıdır. (Papalık Sosyal İletişim Konseyi 2002: 9)

Bu görüşlerin tersine, dinlerini tebliğ etmeyi, hatipliği ve yenilikler denemeyi öne çıkaran teolojik gelenekler bu fikri çok daha az sorunlu bulmuştur. Evanjelik Protestan kiliseleri, destekçilerinin tanışıklıklarını birbirine bağlamak ve yeni takipçilere ulaşmak için uzun süre önce elektronik medyanın gücünü kullanmaya başlamış (Hendershot 2004) ve bağımsız ve mevcut dinî yapıların (ministry) uzantısı olarak çevrim içi vasatta gelişme göstermiştir (Estes 2009). Bununla beraber çevrim içi faaliyetlere karşı çıkan Prostestanlar, çevrim içi cemaatin yerel/gerçek bir kilisenin ikamesi olamayacağına dair Vatikan'ın endişesini paylaşmıştır.

Pentekostal görevliler* de dijital vasatı büyük bir istekle benimsemiştir. Ganalı papazlar bu vasatı, ideal olan fiziksel bir araya gelmenin gayr-i münasip karşıtı olarak görmüyor, Meyer'in (2011) tasvir ettiğine göre, çeşitli elektronik medyayı, takipçileriyle beraber "ziyadesiyle hazır ve nazır oldukları" bir vasatı sağladığı için kullanıyorlar (Meyer: 27). Dünya çapında bağlantıyı mümkün kılan yeni elektronik teknolojilerin ortaya çıkışı, bu papazlara göre Pentekostal teolojinin "inananları küresel olarak yeniden doğmuş (born again) ağlarla birbirine bağlama" gayesini tam anlamıyla icra etmektedir (Meyer: 35). Bu eğilim, Pentekostalları Kutsal Ruh ile doğrudan karşılaşmanın meşru ve sorunsuz aracı olarak yeni medyayı

* Görevliler olarak çevirilen (ministry) kavramının tarihsel kökeni antik Hristiyan metinlerine dayanmaktadır. Günümüzde ise fiziksel ve manevi her türlü kilise işiyle, Hristiyan eylemle ilgilenen kişi ya da bizzat işin kendisini için (ministry work) kullanılmaktadır. https://www.gotquestions.org/what-is-ministry.html (Ç.N.)

ibadetlerde kullanmaya teşvik etmiştir. Karizmatik ve Pentekostal grupların interneti, kendi dinlerini yaymak, kahenatte bulunmak, şifa dağıtmak, mucize göstermek ve büyük çapta uluslararası bağlılık, manevi kutsama ve finansal bağış ağları oluşturmak için kullandıklarını gösteren pek çok çalışma vardır (Asamoah-Gyadu 2007; Christerson ve Flory 2017; Faimau ve Lesitaokana 2018).

Dinî Dostlar Cemiyeti'ni (Religious Society of Friends) Takdim

Çokça araştırma yapılmış yukarıdaki Hristiyan geleneklerin aksine Kuveykırların çevrim içi ibadetleri akademide çok az ilgi görmüştür. Kuveykırlar ya da diğer adıyla Dinî Dostlar Cemiyeti, 1640'lı yıllarda İngiliz İç Savaşı'nın neden olduğu dinî ve siyasi çalkantıların tam ortasında İngiltere'de ortaya çıkmıştır. Hareketin ilk liderlerinden olan George Fox, her insanın kendi samimi deneyimiyle Tanrı'yı doğrudan tanıyabileceğini deklare etmiştir (Dandelion ve Angell 2018: 2). Bu kesin yargıdan, içlerindeki ışığa direnmedikleri takdirde herkesin kusursuz ve günahtan arınmış olabileceği ve herkesin ruhsal olarak eşit olduğu, sosyal veya dinî hiyerarşiye yer olmadığı inancı doğmuştur.

Yukarıdaki fikirlerden esinlenen "ilk Kuveykırlar, Tanrı'nın ibadete katılanlardan birini kendi sözcüsü olarak kullanabileceği bir sessizlik ve dinginlik ayini geliştirdiler" (Dandelion ve Angell 2018: 2). "Toplantılar" olarak adlandırılan bu deneyimler, uzun sürebiliyordu ve farklı çeşitleri söz konusuydu: "İbadet genelde üç saat sürmektedir, bazen tamamen sessizdir bazen de sesli olarak gerçekleştirilir" (2018: 2). Bu yaklaşım cemaatin karar alma şeklinde de kendini göstermiştir. Kuveykırlar, "herhangi bir konuda Tanrı'nın iradesini aramaya yönelik toplu bir idrak süreci" geliştirdiler (2018: 3) ki bu süreç grubun tamamının verdiği ortak kararı bulmak adına

sessizlik içinde beklemekten ibarettir. Bu eşitlik ve birliğe dair ilkeler, Kuveykırların güçlü bir gelenek olarak adalet ve barışı sağlayan halka açık şahitliği geliştirmelerini de sağlamıştır.

Kuveykırlık bugün muhafazakâr, Evanjelik ve liberal gelenekleri kapsamaktadır ve şiddetsizlik ilkesi ortak bir mütabakat olarak yerini korumaktadır. Bunun yanında, "aracısız ve şahsi bir şekilde Kutsalın, Tanrı'nın veya 'İç Işığın' (Inner Light) tecrübe edilmesi ve bu İç Işığın samimi kişisel deneyimle bulunabileceği inancı" da ortaktır ve "dinî cemaatin gerçeği ayırt etmesine yardımcı olabilir." (Kershner 2018: 52). Liberal ve bazı Evanjelik Kuveykırlar, cemaatlerine iletecekleri düşünceler için sessiz ve hareketsiz bir şekilde bekleyerek biçime sahip olmayan ve kendiliğinden gerçekleşen bir şekilde ibadet etmeye devam etmektedir.

Bu ortak durgunluk uygulaması artık çevrim içi olarak yerine getirilmektedir. Kuveykırlar, hiçbir mekânın kutsallık açısından üstün olduğuna inanmamaktadır ki bu inanç, bu yazının başlığında da vurgulanmıştır: George Fox'un 1694 yılında Firbank Fell'de verdiği vaazda da geçtiği gibi herhangi bir dağın yamacı bir şapel kadar kutsaldır. Bugün Kuveykırlar, bu hikâyeyi kendilerini teolojik olarak desteklemek için kullanmaktadır ve bu sayede kutsallık açısından hiçbir mekânın üstün olmadığı düsturunu internete de uygulamışlardır: "İnternetten buluşan arkadaşlar belki de Firbank Fell'in yamacındakiler gibidir, münasip bir alanda kilise cemaati oluşturuyorlar" (Woodbrooke 2020: 2). Dijital din üzerine çalışanlar açısından Kuveykır ibadetlerinin gerçekleştirildiği toplantılar, enteresan bir vaka çalışması imkânı sunmaktadır ve dikkatimizi kelimelerin aracı olmasından (vaaz etme, şarkı söyleme ve kehanette bulunma) daha öteye tek bir sözcük olmadan beklemenin ve ortak idrakin aracılığını düşünmeye çeker. Kuveykırlar, sessizliği paylaştıklarından dolayı çevrim içi bir cemaat kurma mefhumundan anladıklarımızı sorgulatmaktadır.

Dijital Din Çalışmalarında Kullanılan Nitel Metodlar

İngiltere'nin Birmingham şehrindeki Woodbrooke Merkezi, hızlı bir şekilde çevrim içi Kuveykır ibadet-toplanmalarının önde gelen ismi hâline gelmiştir. 1903 yılında Kuveykır eğitimi vermek için kurulan Woodbrooke, günümüzde Kuveykırlığa dair eğitsel kurslar düzenlemekte ve Kuveykır Çalışmaları'na adanmış araştırma merkezine de ev sahipliği yapmaktadır. Woodbrooke ayrıca ibadet toplantıları düzenlemektedir ve 2016 yılında da bu toplantıları çevrim içi olarak gerçekleştirmeye başlamıştır. COVID-19 pandemisinden dolayı Woodbrooke, çevrim içi toplantılarını hızlıca arttırmış ve kendi çevrim içi ibadetlerini yürütmek isteyen diğer Kuveykırları toplantılar için eğitmeye başlamıştır.

Bu aşamada kullanılan kavramlara değinmemiz gerekmektedir. Kuveykırlar kilise ifadesini kullanmaktan kaçınırlar ve bunun yerine toplantı kelimesini şu iki anlamda kullanırlar: (ibadet veya iş amacıyla) dingin bir şekilde toplanma veya teşkilatlı (yerel veya bölgesel) bir Kuveykır grubunun adı olarak. Woodbrooke'un ibadet toplantılarına ev sahipliği yapması, teşkilatlı bir grup olarak kabul edilmesini sağlamamaktadır ve bu yüzden Woodbrooke'un bir toplantı grubu olduğu anlamına gelmemektedir. Bu açıklamalar ışığında aşağıdaki yazının anlaşılması açısından toplantının bu iki anlamını akılda tutmak önemlidir.

Woodbrooke'un düzenlediği çevrim içi toplantılar hakkında daha fazla bilgi toplamak için çevrim içi ibadetlerin geçmişi ve hâlihazırda yapılan uygulamalar hakkında bilgi sağlayabilecek biriyle mülakat yapmak için merkezle iletişime geçtim. Bu yazı, Ağustos 2020'de Woodbrooke'da görev yapan Jon Martin ile gerçekleştirilen mülakata odaklanmaktadır. Martin, bir buçuk saatten fazla süre boyunca Kuveykırların

çevrim içi toplanmalarının geçmişini ayrıntılı bir şekilde anlattı ve çevrim içi ibadetin Kuveykırlar açısından teolojik ve sosyolojik anlamına dair düşüncelerine değindi. Mülakat Zoom aracalığıyla gerçekleştirilmiş, kayıt altına alınmış ve yazıya geçirilmiştir.

Bahsedilen yaklaşım, Kuveykırların çevrim içi olarak gerçekleştirdiği ibadetler hakkında hususi bir bakış açısına sahip bir bireyin fikirlerine ve deneyimlerine eğilmeyi sağlamıştır ancak yapılan görüşmeler girift bir sosyal olguya oldukça sınırlı bir şekilde ışık tutmaktadır. Herhangi bir görüşme, belirli bir zamanda, hususi kişiler arasında paylaşılan ve konuyla alakalı sosyal kimlikler, roller ve karşılıklı algılar tarafından şekillendirilen bir söylemin inşasıdır. Martin bilgi birikimi yüksek bir uzmandır fakat Kuveykırların çevrim içi toplantılarıyla alakalı daha geniş bir çalışma, çeşitli görüşmecilerle, farklı roller, deneyimler ve bakış açılarına sahip katılımcılarla görüşerek gerçekleştirilebilir.

Çevrim içi kiliseler konusunda yaptığım daha önceki çalışmalarda kapsamlı görüşmeleri yıllara yayılan etnografi çalışmalarıyla birleştirdim (Hutchings 2018). Etnografi, "anlamın tam merkezine inmek ve insanların hayatlarını nasıl anlamlandırdıklarını genel anlamda ve derinlemesine anlamamızı sağlamak için" araştırmacının deneyimlerini bir araç olarak kullanır (Hine 2015: 1). Bir çevrim içi cemaati derinlemesine anlamak için etnograf, "yaşayarak, kendisi yaparak, öğrenerek ve temrin ederek ayrıca mevzu bahis yaşantıyı hayatları boyunca yaşamış olanlarla yakın bir ilişki kurarak kendine özgü bir bilgi biçimi geliştirmelidir" (Hine 2015: 21). Dijital din konusunda çalışan etnograf, araştırdığı cemaatin bir parçası hâline gelir, bizzat kendisi konuşma ritimlerini, dostlukları ve ibadetleri deneyimler ve diğer katılımcılarla devamlı sohbet ederek edindiği bakış açılarını teste tabi tutar. Dijital din konusunu çalışanlar, çeşitli nitel ve nicel yöntemden

yararlanmaktadır yalnız etnografi, özellikle katılımcıların Kuveykırların çevrim içi ibadetlerinde dinginliği nasıl bulduğu ve deneyimlediği hakkında daha fazla bilgi edinmek için biçilmiş kaftandır.

Vaka: Woodbrooke'da İbadet

Görüştüğüm kişi Jon Martin, İngiliz Kuveykırlarının iletişim bölümünde beş yıl çalışmıştır. Woodbrooke'a geçiş yapmadan önce ilk işi olarak Kuveykırların ulusal merkezi olan Friends House'da görev yapmıştır. Vazifelerinden bazıları Kuveykırların sosyal medyada faaliyetlerini geliştirmek, çevrim içi cemaatin oluşması amacıyla gençlerle beraber çalışmak ve Woodbrooke'taki çevrim içi toplantıların geliştirilmesine yardımcı olmak ve çevrim içi ibadet konusunda eğitici kurslar düzenlemektir.

Campbell'a ait kavramsallaştırmaya göre Martin, dijital olan dinî içeriği üreten kişiye tekabül etmektedir: "dijital alanda yenilik yapan kimseler, tasarımcılar ve içerik üreticiler, yeni medya sayesinde kendi cemaatleri içerisinde oldukça özgün bir itibar ve nüfuz elde etmektedir" (Campbell 2016: 304). Martin'in uzmanlığı, teolojik eğitimden çok iletişim ve pazarlama alanındaki tecrübesine dayanmaktadır. Martin'in uzmanlığı oldukça hususidir ve bu yüzden kendisinin veya Woodbrooke'un bu yazıda anonim olarak yer almasının anlamsız olacağı sonucuna varmıştır: İngiliz Kuveykırlarında vakit geçirmiş olan herhangi birisi, bu vaka çalışmasında hangi kuruluşların ve bireylerin ele alındığını kolayca çıkarsayabilir. Bununla birlikte Martin'e göre, sinir bozucu bir şekilde kendi yetkisi bazı açılardan sınırlandırılmıştır: Mülakatta, yaptığı işi "çoğu insanın küçümsediği" ve çevrim içi ibadete (ministry) dair fikirlerini sadece "boş zamanında gerçekleştirdiği ilginç ve eğlenceli bir şey" olarak gördüğünü dile getirmiştir. Dandelion, İngiliz Kuveykırlığının

"çift kültüre" sahip olduğundan bahseder (Dandelion 2005: 67), yani inanç meselelerinde hoşgörülüdür ancak ibadetin yerine getirilme biçiminde son derece tutucudur. Martin'in çevrim içi alanda yenilikler ortaya koyma mücadelesi de bu gözlemi desktekliyor gibidir.

Yeniliklere dair bir direniş de beklenmeyen bir taraftan gelmiştir. Martin'in çevrim içi kurslarına katılanlardan bazıları, daha önceki çevrim içi toplantıları hatırlayarak "bunu yeni bir şey diye önümüze sürüyorsunuz ama biz bunu yıllar önce yapıyorduk!" demiştir. Bununla beraber toplantıya katılanların deneyimleri oldukça çeşitliydi. Örneğin bir kişi, "gerçekten ama gerçekten zor" bir katılımcının atılmasıyla sonuçlanan ve tüm cemaatin nihayetinde dağılmasına yol açan bir anlaşmazlıktan bahsetmiştir. Kuveykırların çevrim içi faaliyetlerinde yenilik ortaya koyan genç neslin aşması gereken zorluk sadece dijital alanda sınırlı vakit geçiren üyeleri kazanmak değildir. Aynı zamanda çevrim içi alanı cemaat için deneyen eski nesili, çevrim içi cemaatin ikinci bir şansı hak ettiğine ikna etmeleri gerekmektedir. Mülakatta yer alan bu konular, dijital dine duyulan akademik ilginin çatışma ve başarısız olma dinamiklerini göz ardı edemeyeceğini hatırlatmaktadır: Bu gibi durumlar oldukça sık yaşanmaktadır ve genelde katılımcıların yaklaşımlarını değiştirir. Yine bu durumlar, bir sosyal grubun sadakat, değer ve sosyal hiyerarşi yapısı hakkında güçlü çıkarımlar yapma imkânı sunar.

Tüm bunlara rağmen Martin teolojik olarak Kuveykırların çevrim içi ibadetten kaçınmalarını gerektirecek çok az etken olduğundan emindir. Bazı Kuveykırların çevrim içi birlikteliğin hakiki olmadığına yönelik tereddütlerine değinmiştir: "Tanrı'yı hissetmek için beraber olmamız gerektiğini düşünen insanlara rastladım ve onlar internetten toplandığımızda beraber olduğumuzu hissetmiyorlar." Martin'e göre ise herhangi bir mekân kutsal niteliğine sahip olabilir:

> Tanrı'nın her yerde olduğuna inanıyorsak ve sadece kiliselerin kutsal olduğuna inanmıyorsak -ki biz inanmıyoruz, bize göre her mekân kutsaldır ve bu yüzden biz kilise değil toplantı evi ifadesini kullanıyoruz çünkü bu yerler sıradan ev- o hâlde çevrim içi gerçekleştirilen toplanmalar teolojik bir sorun arz etmemelidir.

Bu teolojik görüşü George Fox'a ve yukarıda sözü edilen ünlü yamaç vaazına dayandıran raporu yazan kişi Martin'dir (Woodbrooke 2020: 2).

Çevrim içi toplantılar pratik açıdan fiziksel toplantılarla aynı şekilde yerine getirilmektedir. İbadet başladığında katılımcılar, "dünya meşgalesini" ve dikkat dağıtıcı düşünceleri bir kenara bırakıp "hayatın gürültüsünden uzaklaşmaya çalışırlar." Dinginlik hâlindeyken bazıları, "cemaate bir şeyler söylemeleri ve oradaki herkesin bunu duyması gerektiği hissine kapılır." Hazır oldukları vakit konuşurlar veya mesaj olarak yazarlar. İbadete herkesin iştirak edebilmesi için kıdemli yani "ibadetin manevi bütünlüğünden sorumlu kişi", yazılanları sözlü bir şekilde ifade eder veya sözlü ifadeleri yazılı olarak paylaşır. İbadetin süresi sona erdiğinde kıdemli, ibadetin bittiğini duyurur ve grup günlük sohbete başlar. Martin "benim için manevi olarak yaşananlar açısından çevrim içi ibadet ile fiziksel ibadet arasında hiçbir fark yok" demiştir.

Bu ibadet yapısı, medya kullanımı açısından ciddi bir çeşitlilik arz etmektedir. Woodbrooke'un çevrim içi toplantılarında, katılımcıların birbirlerini görmelerini sağlayan Zoom programı kullanılmaktadır. Martin'e göre "insanlar kiminle beraber ibadet ettiklerini görmek istemektedir" çünkü "Tanrı herkesin içindedir, herkes ışığın bir çocuğudur." Diğer Kuveykır gruplarının bildirdiğine göre toplantıya katılan diğer insanları görme konusundaki istek yaygındır fakat herkes için de geçerli değildir. Kuveykır grupları, medyanın ilgisini çeken sessiz bir podcast gibi görsel olmayan farklı medya türlerini

de denemiştir (Perraudin 2018). Woodbrooke ekibinden bir başka isim olan Rhiannon Grant (2020), İngiliz Kuveykırların COVID-19 karantina sürecine karşılık yaptıklarını incelemiş ve yerel toplantıların yarısından biraz fazlasında Zoom, e-posta, Chatzy veya WhatsApp kullanılmaya başlandığını bulmuştur. Bununla birlikte Grant, "bir grup kişinin, herhangi bir teknoloji kullanmadan 'birlikte fakat ayrı' bir şekilde ibadet ettiğini" tespit etmiştir. Örneğin "önceden sözleşilmiş bir saatte evde otururak ibadet etmekte" veya "ibadet zamanı öncesinde ve/veya sonrasında teknolojiyi kullanmaktadırlar." Somutlaştırmak gerekirse, "bir grup, sabah 10.30'dan önce e-posta ile bir çiçek resmi gönderir ve üyeler bir saat boyunca evde otururak ibadet ederler. Saat 11.30'da ise e-posta ile ibadet süreci paylaşılır" (Grant 2020: yayıncı yok). Martin, 10 yıl önce uzak ülkelerdeki Kuveykırların yerel İngiliz gruplarının faaliyetlerine katılmak için bu şekilde e-posta kullandığını hatırlamıştır ve kendilerinden çok daha önce Kuveykırların uzaktan ibadet etmeyi denediğini savunmuştur: "Dünyanın her yerine seyahat eden Kuveykırlar var, bu kişiler birbirlerine mektup gönderiyor, çevrim içi ibadet uygulaması çok daha eskilere dayanıyorsa hiç şaşırmam."

Karşılıklı video konferans kullanımı, Woodbrooke içerisinde video konferanslarda kullanıcıların seslerinin kısılmasıyla alakalı başka bir tartışmaya da kapı aralamıştır. Konferansa katılan herkesin sesini kısmak, büyük bir Zoom görüşmesinde dikkat dağıtıcı unsurları en aza indirmeyi sağlamaktadır fakat daha küçük çaplı gruplar, ibadet edenlerin sessizliğini duymanın gerekli olduğunda ısrarcıdır. Bazı durumlarda tüm katılımcıların duyabileceği arzu edilen belirli bir tür sessizlik söz konusudur:

> Genelde toplantılara katılan Fransa'nın kırsal kesiminde yaşayan bir kadın var ve çanları, kilise çanlarını duyabilmek için çoğu kez sesini açmasını istiyoruz ve

> yerel grubumda kırsal kesimde yaşayan birkaç kişi var. İnsanlar kuşların ötüşünü duyabilsinler diye onlardan çok kez seslerini açmalarını istedik.

Katılımcılar, çevrim içi ibadeti gerçekleştirirken yataklarına uzanmakta, bir sandalyeye oturmakta, bir mum yakmakta veya evlerinde dinginliği sağlayacak bir yer bulmaktadırlar. Bu durum, çeşitli şekillerde vuku bulabilecek bir bedenlenmiş pratik imkânı sunar. Bazı katılımcılar için bu esneklik, Kuveykır disiplinini tehdit etmektedir. Martin bu konudan "biraz mücadele verdiğim zorluklardan biri" diye söz etmiştir ve ibadet sırasında su veya bir bardak çay içenler gibi "internette biraz daha gevşek davranan insanlardan rahatsız olanlarla aynı fikirde olduğunu" belirtmiştir. Martin'e göre tecrübe görtermiştir ki esneklik ve genişlik bu geleneksel beklentilerden daha önemlidir:

> Tam da ilk ibadetimde biri bana şöyle dedi yani daha önce hiç çevrim içi bir ibadete katılmadığımı söylediler. Çevrim içi ibadete katılmak için muhtemelen en kötü şartlara sahiptim, ev arkadaşım yukarıda davul çalıyordu, televizyon bangır bangır açıktı. Buna rağmen ben bir şekilde fiziksel bir ibadet gibi orada olduğumu hissettim, her şeye rağmen dinginlik ve yenilenme hissini yaşadım.

Çevrim İçi Kuveykır İbadetlerinde Cemaati Bulmak

Martin mülakat boyunca çevrim içi toplantıların Kuveykır sosyalleşme tarzını ve yapısını değiştirebileceğine değinmiş ve sıkça cemaat konusundan bahsetmiştir. Cemaat hakkındaki düşüncelerini üç tema altında özetleyebiliriz: Kuveykır cemaatinin kolay ulaşılabilir olması ve küreselleşmesi, cemaat içindeki erk mekanizmaları ve doğru yönetim, idarenin önemi.

Martin'e göre, çevrim içi ibadetler yeni ve eski takipçilerin Kuveykır toplantılarına daha kolay erişebilmesini sağlamıştır. Engelli Kuveykırlar ve uzak yerlerde oturanlar bu sayede eskiden katıldıkları toplantılara tekrar katılabilir hâle gelmiş ve genç Kuveykırların katılım oranı artmıştır. Küçük çocuğa sahip olanlar artık başkalarının dikkatini dağıtma endişesi olmadan toplantılara katılabiliyor. Bazıları çevrim içi ibadet sayesinde katılım sağlamaya başlamıştır: Martin, Woodbrooke'ta "ibadet bittiğinde 'bu benim ilk Kuveykır ibadetim' diyen bir sürü kişi gördüm" demiştir. Ona göre en çarpıcı değişikliklerden biri, "coğrafyanın artık önemsiz hâle gelmesidir." Çevrim içi ibadetin erişilebilir hâle geldiği bu yeni durum, Kuveykırların farklı alanlarda ve bölgelerde gerçekleştirdiği toplantıların ehemmiyetini geriletmiştir ve başka bir toplantı grubuna katılmak için gereken resmî onay alma sürecini içeren geleneksel kurallar bir kenara bırakılmıştır. Artık Kuveykırlar hiçbir kısıtlama olmaksızın "dünyanın her yerinde/[n] buluşuyor ve ibadet ediyorlar."

Martin, Kuveykır ibadetinin daha fazla erişilebilir hâle gelmesiyle değişikliğe uğrayabileceği endişesini de paylaşmıştır. Çevrim içi alanda "insanlar ibadet talimatı (ministry) vermeyi daha kolay buluyor" ve "ilk başta bu durum rahatlık sağlamıştı çünkü farklı insanlarla iletişime geçiyorduk" ama Martin, bu yeni iletişimin kolaylığının, bir Kuveykırın dinginlik, sessizlik ve derin sezgiye odaklanmasını engelleyebileceğinden endişelenmektedir. Çok konuşulan bir toplantıda insanları susturması gerektiği ve tefekkür için 10 dakikalık bir duraklama talep ettiği bazı zamanlar olduğunu belirtmiştir.

Martin'e göre yaşanan bir diğer önemli değişiklik de "güç dinamiklerinin çok çarpıcı biçimde değişmesidir." Kuveykırları çevrim içi ortama dâhil etmek için yaptığı uğraşlar, pandemiden önce bir miktar başarıya ulaşmıştı ancak karantina süreci, çevrim içi toplantılara dönük ani bir ilgiye neden

oldu. Ona göre, "yaşanan şuydu: Covid, insanlara Kuveykırlık içerisinde daha önce de yapmak istediklerini gerçeğe dökmek için bir bahane oldu" ve daha önce değişime direnenlerin elini zayıflattı. Kuveykırlar yerel toplantı gruplarında yekvücut karar alıyorlar. Bu nedenle "inat etmiş insanlar yıllarca bazı şeylerin gerçekleşmesimi engelledi" ancak pandeminin yol açtığı krizle beraber yenilik isteyen sesler kendini duyurabildi. Dijital alanda beceri sahibi olmak, bu beceriye sahip olanlar daha genç olsa veya yerel toplantıya seyrek katılsa bile, aniden değer kazandı. Sonuç olarak, "söylemeye değer bir değişiklik yaşadık [...] yıllarca süren durağanlığın ardından bazı toplantıların serbestlik kazanmasına ve yenilenmesine izin verildi."

Martin cemaat kelimesini iki anlamda kullanmaktadır: bir aidiyet duygusuna sahip olmak ve Kuveykırlıkta yönetim, papazlık hizmetleri, manevi rehberlik ve idarenin gerekli tüm aşamalarını yerine getiren resmî bir kurum. O, Woodbrooke'taki çevrim içi toplantıların ilk anlamı taşıdığını fakat ikinci anlamın toplantılar için geçerli olmadığını düşünmektedir. Martin, "genel kullanımı açısından kendi cemaatlerini çevrim içi cemaat kelimesiyle" ifade etmenin münasip olabileceğini düşünmektedir çünkü "çoğunlukla aynı kişiler toplantılara katılıyor ve merhabalaşıyorlar, hâl hatır sorup sohbet ediyorlar. Bu nedenle bir cemaat hissinin var olduğunu söyleyebiliriz." Bununla beraber,

> sunduğumuz şeyin bir Kuveykır grubu olmadığını, Kuveykır toplantısı anlamında bunun halka açık bir ibadet olduğunu vurguluyoruz. Dolayısıyla ibadeti deneyimlersiniz ve sonra ayrılırsınız. Bir Kuveykır olmanın diğer unsurlarını ise başka bir yerden almanız gerekiyor.

Şu var ki Martin'in yaşadığı isteksizlik, çevrim içi medyanın sahip olduğu sınırlılıklardan kaynaklanmamaktadır.

Bunun nedeni cemaat yönetiminin vereceği aşırı iş yüküdür. "Sanırım bir yıl içinde" toplantı grubu olarak kabul edilebilecek "bağımsız çevrim içi Kuveykır cemaatlerimiz olacak" ve ulusal Kuveykır cemaati bu grupları onaylamak adına kurallarını değiştirmek zorunda kalacak diye tahmin yürütmüştür.

Sonuç

Bu vaka çalışması liberal bir Hristiyan geleneğin, çevrim içi faaliyetlerin teolojik yönüyle nasıl baş ettiğini araştırmış ve bir uzmanla görüşerek Kuveykırların çevrim içi olarak gerçekleştirdiği ibadetlerde yaşananları ele almıştır. Bunun yanında medyanın, toplu bir dinginlik deneyimine katkı sağlayabileceği farklı yolları ve eğer cemaatin oluşumu internet üzerinden deneyim edilen dinginlikle sağlanabilseydi tüm bir Kuveykırlık açısından bunun anlamı ne olurdu sorusunu irdelemiştir.

Bu çalışma, dijital din konusuyla ilgilenenler için önemli bazı soru ve hususlara dikkat çekmektedir. Kuveykırların ibadetleri, analiz yaparken sözlü iletişimin ötesine bakmayı salık verir çünkü Kuveykırlar, kelimelerin arasında yer alan duraksama ve boşluklar aracılığıyla ibadetlerini yerine getirmektedir. İbadete yönelik bir toplantının tam olarak anlaşılabilmesi için hem ses hem de sessizlik hesaba katılmalıdır. Aynı zamanda ne tür bir sessizliğin tercih edildiği yani mikrofonları kapatmak suretiyle sağlanan sessizlikle çevreden gelen seslerin duyulduğu bir dinginlik arasında yapılan ayrım gözden kaçmamalıdır. İbadete katılan bireylerin vücutlarını, etraflarındaki nesneleri ve toplantıya katıldıkları fiziksel alanları nasıl konumlandırdıklarına hatta çevrelerini ne kadar kontrol edebildiklerine dair düşüncelerine dikkat edilmelidir.

Martin'le gerçekleştirilen mülakat, internet bağlantısının dinî bir cemaati dönüştürebilecek oldukça basit fakat geniş

kapsamlı yönlerine de ışık tutmuştur. Çevrim içi toplantılar, ibadete katılmayı kolaylaştırarak Kuveykır cemaatinin açık ve gizli sosyal hiyerarşisini değiştirmiştir. Cemaat içindeki farklı insanlar konuşmaya ve seslerini duyurmaya başlamıştır. Buna örnek, daha önce yerel toplantılara katılma imkânı bulamayan engelli veya uzak bölgelerdeki arkadaşlar ve daha önce medyaya yönelik becerileri bilinmeyen gençler veya düzenli katılım sağlayamayan insanlardır. Yeni dönemde görülen erişime dair bu kolaylık, ulusal ve uluslararası Kuveykır ağlarını güçlendirerek ibadet usullerinin dünya çapında toplu bir şekilde yürütülmesini mümkün kıldı. Çevrim içi toplantıların tarzı ve tonu da değişmeye başlamıştır ki Martin bunu canlılık kazandıran ama biraz endişe verici bir gelişme olarak görmektedir. Dinî bir cemaat ile yeni bir vasat arasındaki ilişki doğrusal değil döngüseldir (Campbell 2010). Sonuçta Kuveykırlar, çevrim içi ortamı kendilerine göre şekillendirmek için yeni yöntemler aramaya ve geleneksel dinginlik ve sezgi anlayışlarını devam ettirebilmek için yeni katılımcılar yetiştirmeye devam edecektir.

Tartışma Soruları

Sessizlik, bekleme ve iletişimin kısımları arasında duraklama, dijital din bağlamında hangi işlevleri ifa etmektedir?

Akademisyenler, çevrim içi ibadet deneyimini daha iyi anlamak için tüm duyuları dikkate alacak araştırma yöntemlerini nasıl sentezleyebilir?

Martin, dijital dinin dinî cemaatlerin sahip olduğu güç dinamiklerini değiştirdiği konusunda haklı mıdır? Eğer öyleyse bunun yerel, ulusal ve küresel düzeyde ne gibi sonuçları olabilir?

Kaynakça

Asamoah-Gyadu, J. (2007) "'Get on the Internet!' says the LORD": religion, cyberspace and Christianity in contemporary Africa. *Studies in World Christianity* 13(3): 225-242.

Campbell, H. (2010) *When Religion Meets New Media.* Abingdon: Routledge.

Campbell, H. (2016) Framing the human-technology relationship: how religious digital creatives engage posthuman narratives. *Social Compass* 63(3): 302-318.

Christerson, B. and Flory, R. (2017) *The Rise of Network Christianity: How Independent Religious Leaders are Changing the Religious Landscape.* Oxford: Oxford University Press.

Dandelion, P. (2005) *The Liturgies of Quakerism.* Aldershot: Ashgate.

Dandelion, P. and Angell, S. (2018) Introduction. In: P. Dandelion and S. Angell (Eds.) *The Cambridge Companion to Quakerism.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-10.

Dixon, P. (1997) Cyberchurch: Christianity and the Internet. Eastbourne: Kingsway.

Estes, D. (2009) *SimChurch: Being the Church in the Virtual World.* Grand Rapids, MI: Zondervan.

Faimau, G. and Lesitaokana, W. (Eds.) (2018) *New Media and the Mediatisation of Religion: An African Perspective.* Newcastle: Cambridge Scholars Press.

Grant, R. (2020) Online worship: Britain Yearly Meeting and the pandemic. Woodbrooke.org.uk. Available at: www.woodbrooke.org.uk/online-worship-britain-yearly-meeting-and-the-pandemic/ (Erişim: 2 Ağustos 2020).

Hendershot, H. (2004) *Shaking the World for Jesus: Media and Conservative Evangelical Culture.* Chicago: University of Chicago Press.

Hine, C. (2015) *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday.* Abingdon: Routledge.

Hutchings, T. (2017) *Creating Church Online: Ritual, Community and New Media.* Abingdon: Routledge.

Hutchings, T. (2018) Ethnography, representation and digital media. In: J. Ideström and T. Kaufman (Eds.) *What Really Matters: Scandinavian Perspectives on Ecclesiology and Ethnography.* Eugene, OR: Pickwick

Kershner, J. (2018) Comparisons and divergences in contemporary Quaker theology and philosophy. *Quaker Studies* 1: 51-83.

Lochhead, D. (1997) *Shifting Realities: Information Technology and the Church.* Geneva: WCC.

Meyer, B. (2011) Mediation and immediacy: sensational forms, semiotic ideologies and the question of the medium. *Social Anthropology* 19(1): 23-39.

Perraudin, F. (2018) "An oasis of calm": Quakers broadcast 30 minutes of silence. *The Guardian* [online], April 8. Available at: www.theguardian.com/media/2018/apr/08/an-oasis-of-calm-quaker-groups-30-minutes-of-silence-podcast/ (Erişim: 2 Ağustos 2020).

Pontifcal Council for Social Communications (2002) *The Church and Internet*. Available at: www.vatican.va/roman_curia/pontifcal_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-Internet_en.html (Erişim: 2 Ağustos 2020).

Ramo, J. (1996) Finding God on the web. *TIME* [online], December 16. Available at: https://web.archive.org/web/20090219090725/http://time.com/time/magazine/article/0,9171,985700,00.html (Erişim: 2 Ağustos 2020).

Schroeder, R., Heather, N., and Lee, R. (1998) The sacred and the virtual: religion in multi-user virtual reality. *Journal of Computer-Mediated Communication* 4(2). Available at: https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/j.1083-6101.1998.tb00092.x (Erişim: 2 Ağustos 2020).

Woodbrooke (2020) *A Quaker's Guide to Online Worship and Meetings* [pdf]. Birmingham: Woodbrooke. Available at: www.woodbrooke.org.uk/wp-content/uploads/2020/08/A-Quakers-guide-to-online-worship-and-meetings-21-08-2020-v5-2B.pdf (Erişim: 2 Ağustos 2020).

16. Otorite: Akıllı Telefona Karşı Pasif-Agresif Haredi Kampanyası

Hananel Rosenberg and Menahem Blondheim
Türkçesi: Ömer Faruk Cengiz

Cep Telefonu Karşıtı Mücadele

İsrail'deki ultra-Ortodoks (Haredi) Yahudi cemaatinin yönetimi, 2005 yılından beri "şebeke tehlikesine"* karşı hararetli bir mücadele yürütmektedir (Campbell 2007). Şebekeye bağlı telefonları, küreselleşen bir dünyada "etrafı kuşatılmış bir kültür" olan cemaatlerinin bekasına karşı büyük bir tehdit unsuru olarak algılamaktadırlar (Sivan 1995; Brown 2017). (2000'lerin başında) ücretli içerik sağlayan 2G (ikinci nesil) teknolojisine sahip cep telefonlarının daha da önemlisi (2010'dan sonra) akıllı telefonların ortaya çıkmasıyla teknolojik yenilikler alanında rekabet kızışmıştır. Bu cihazlar, ultra-Ortodoksların daha önce hiç görülmemiş boyutta internet deryasına girebileceği anlamına geliyordu ki bu erişim, sansürsüz ve sınırsız, kendilerine özgü ve yanlarında taşıyabilecekleri bir mahiyete sahipti. Onlar bu sayede, "ahlaksız" olarak adlandırdıkları

* Cep telefonlarının başka cihazlarla veri alişverişi (sesli ve görüntülü görüşme ya da haber-hava durumu gibi muhtelif içerikler) yapmasını hatta internete erişmesini sağlayan kablosuz ve uzaktan bağlantı teknolojisi (cellular), şebeke olarak çevrilmiştir. (Ç.N.)

içerikler bir yana, dünyevi haber ve fikirlerin yer aldığı geniş âleme, İsrail'e dair ve modern olan kültüre erişebilir hâle geldi.

Yukarıda tasvir edilen süreç, cemaatin dinî ve kültürel sınırlarını dışarıdan tehdit ediyordu ve eski model "akılsız telefonlar" bile cemaatin görünmez duvarlarından sızan tehlikelere işaret ediyordu. Daha önce ortaya koyduğumuz gibi (Rosenberg, Blondheim ve Katz 2019), yazılı mesajlaşmaları takip etmenin zorluğu ve daha da önemlisi tecessüsün vehametinden dolayı telefondan yazarak mesajlaşma, özellikle cinsiyetler arasında geçen "uygunsuz" konuşmaları sürdürmek için mükemmel bir araçtır. Aynı zamanda (WhatsApp gibi mesajlaşma uygulamalarının ortaya çıkmasından önce dahi) kullanılabilecek birçok mesajlaşma yönteminin olması, geleneksel hiyerarşi yapısındaki otoriteye meydan okuyarak kontrolsüz ve tahripkâr mesajların yayılma ihtimalini ortaya çıkarmıştır.

Bu teknolojilerin erken döneminde söz konusu olan tehlikeler cemaat liderlerini, cep telefonundaki teknolojilerin incelendiği süreçler başlatmaya itmiştir. Bunun sonucunda sıradan cep telefonlarının yerine kullanılacak teknolojik bir aygıt tasarlandı. Bazı akademisyenler bu süreci "evcilleştirme" olarak adlandırmıştır (Campbell 2007). Bunun sonucunda ortaya çıkan "koşer telefon", yazılı mesajları ve 2005'ten beri kullanılan MİS'i (mobil içerik servislerini) engelleyen şebekeye bağlı bir cihazdı. Bu şekilde, cemaat dışından gelen sorunlu içerikler ve cemaat içindeki insanların birbirleriyle onaylanmayan etkileşimlere girmesi önlenecekti. Kapsamlı bir şekilde uygulandığı takdirde bu çözüm, cemaat mensuplarının hem cep telefonu kullanmasını hem de cemaatin geleneksel normlarını korumasını sağlayacaktı. Gerçekten de akılsız "koşer telefon" ziyadesiyle başarılı oldu.

Akıllı telefon dünyasına katıl. Akıllı telefonlar, seyahatten alışverişe günlük yaşamı kolaylaştırmanın yanında kısa

sürede iş dünyası için bile zaruri hâle geldi. Ancak internete erişim sağlayan akıllı telefonlar açıkça Yahudi kurallarına aykırıydı (unkosher) ve Haredi kurumların hedefi hâline geldi. Bu durum karşısında "iki ayrı telefon" kullanma itiyadı ortaya çıktı: Bireyler, gündelik hayatlarını kolaylaştırmak için akıllı telefon, cemaat içi iletişim için -örneğin çocuklarını okullara kaydettirmek için- ise koşer telefonu kullanmaya başladılar. Çoğu kişi, iki ayrı telefon kullanmayı işlerini gerekçe göstererek meşrulaştırdı ve genellikle ekonomik veya diğer gerekçelerle hahamlardan (Yahudi hukuku ile ilgili anlamına gelen) Yahudi hukuku halahaya dair muafiyet alıyorlardı. Sonuçta cemaatin gelirinin büyük kısmı, diasporadaki ve az da olsa İsrail'deki başarılı Haredi iş adamlarının finansmanına dayanıyordu ve bu iş adamları, başarılarını devam ettirebilmek için akıllı telefona ihtiyaç duymaktaydı.

Akıllı telefonlara karşı düzenlenen mücadele, şebekeye karşı yani akılsız telefonlara karşı düzenlenen mücadele kadar başarılı olamamıştır. Haham yönetiminin bu başarısızlığa tepkisi sert olmuştur ve şu iki yöntem uygulanmıştır. İki yöntem de yöneticilerin Haredi kamusal alanı üzerinde kontrol sahibi olmasıyla mümkün olmuştur. Yöntemlerin ilki akıllı telefonlara, diğeri ise kullananlara yönelikti. Esasında birincisini alışılmadık ve güçlü görüntü-mesajlar kullanan akıllı telefon karşıtı bir halkla ilişkiler kampanyası olarak görebiliriz (Rosenberg ve Rashi 2015). Aşağıda izah edilen ikinci yöntem ise akıllı telefon kullanıcılarına yönelikti. Hahamlar birkaç yıldır koşer olmayan cep telefonu kullananlara karşı sert sosyal yaptırımlar içeren halaha hükümleri vermektedir. Bu kararlar, cemaat üyelerinin mücrimlere uygulaması gereken sosyal cezaları tanımlamaktadır. Kararların ne kadar etkili olacağı, ancak yeni medyanın kapsamıyla başa çıkmak için cemaatin geliştirdiği planın dinî ve sosyal etkileri anlaşılırsa kestirilebilir.

Akıllı Telefon Kullananlara Yönelik Halaka Hükümleri

Yahudi Ortodoksluğunda hukuki alanın dinî hukuk çerçevesi, dinî yaşamın özünü oluşturmaktadır. Teolojik inançlar veya ahlaki ve etik ilkeler ne kadar önemli olursa olsun kişinin dinî grubun içerisinde tanımlanıp tanımlanmadığını belirlemez, hukuki ilkelere uymak (halaha) belirleyici kıstasdır. Halaha'yı belirleyenlerin sadece hahamlar olduğu düşünülse de bunu yaparken keyfi veya gelişi güzel davranmamaları beklenmektedir. Aslında cemaat üyelerinin birçoğu yasal ilkeler ve emsaller konusuna ayrıca halaha'ya dair hüküm verme sürecine hâkimdir. Dinî hukukta verilen hükümlerin bu tarz bir "nesnelliğe" sahip olmasından dolayı ultra-Ortodoks sayılan veya sayılmayan çeşitli Ortodoks grupların benzer halaha hükümleriyle hareket ettiği düşünülebilir. Halaha'ya dair şu durumu da açıklığa kavuşturmalıyız: Geçmişte ve büyük oranda günümüzde halahanın uygulanması, dünyevi iktidarlar, devletin otoritesi ve kanunları zorlama mekanizması tarafından takip edilemez. Bu hukuku uygulamak tamamen kişisel tercihe bağlıdır veya hukukun yerine getirilmesi gayri resmî sosyal kontrolün işidir.

Tüm bunlara rağmen geçtiğimiz senelerde önde gelen hahamlar, ultra-Ortodoks cemaatin (en kıdemli ve saygın üyeleri de dâhil olmak üzere) bazı üyeleri hakkında bir takım halaha hükmü verdiler. Bu hüküm koşer olmayan akıllı telefonları kullanan itaatsiz cemaat üyelerine nasıl davranılması gerektiğini düzenlemektedir. Bu kararların çoğu, akıllı telefon kullananların dinî kurallara uymalarıyla ilgilidir.

Yayınlanan kararların bir listesini oluşturduk, (Örneğin, Barda 2016; Gronich 2015; Cohen 2012; Mohr 2013; Ezra 2015; Koritz 2012) aşağıda bu kararlar yer almaktadır:*

* Listedeki kuralların yapısına uymayan iki ek kararname bulduk. Bunlar: (1) Koşer olmayan sahipsiz bir akıllı telefon bulunduğu takdirde bunun iade

1. Koşer olmayan bir akıllı telefonu olan kişi, sinagogda halka açık ibadeti yönetemez.

2. Tevrat okumalarına çağrılmamalıdır.

3. Toplu ibadet için gerekli olan on kişi yeter sayısı içinde sayılmaz.

4. Eğer bir Kohen (haham) ise, kutsama yapmasına izin verilmez.

5. Evlilik ve boşanma davalarına şahit olarak kabul edilmez.

6. Fısıh için pişirdiği matsanın kaşerutuna yani koşer statüsüne güvenilmemelidir.

7. Bebeğin akrabası dahi olsa sünnet törenlerinde vaftiz babası olarak görev yapmasına izin verilmez.

8. Sünnet yapabilecek emin bir kişi değildir.

9. Dinî hayvan kesimi yapma konusunda emin bir kişi değildir ama yaparsa, bu şekilde kesilen et tüketilmez.

10. Koşer gıda müfettişi olarak kendisine güvenilmemelidir.

11. İbadette kâtip olamaz, haham veya eğitimci olarak kabul edilmez.

12. Kadınların dinî banyosu için verdiği sertifika kabul edilmez.

13. Bir kadının (akıllı telefon kullanması) durumunda, onun dini-banyo görevlisi olarak hizmet etmesine izin vermeyin. Eğer bir kadın banyodan sonra koşer olmayan bir akıllı telefona sahip bir görevli görmüşse, görevlinin tanıklığı güvenilir değildir.

Bu halaha hukukuna dayanan kurallar listesinin üç önemli özelliğinden bahsedebiliriz. Birincisi bu yaptırımlara göre akıllı

---

edilmesine gerek yoktur; (2) Akıllı telefon bulan ve buna zarar veren kişi, telefona verilen zarardan sorumlu değildir. Yukarıdaki listenin bariz istisnası olan bu iki kararı devam etmekte olan daha ayrıntılı bir çalışmada analiz etmeyi umuyoruz. O çalışmada, mücrimlere (bu durumda, din işlerinde) ne kadar güvenilebileceğini irdeleyen kuralları da ele aldık.

telefonun kendisini habis bir nesne değildir, daha çok kullananların durumu dikkate alınmıştır. Bu düzenlemelerin ikinci dikkat çekici özelliği, sadece mücrimlerin dinî hayatına (idame ettirmeyi zorlaştırarak) yönelik olmasıdır. Üçüncü ve en ilginç özellik ise kuralların suçlulara değil cemaatin en alt tabakasına yönelik olmasıdır. Nitekim kurallar, alt tabakanın akıllı telefon sahiplerine nasıl davranması gerektiğini dikte etmektedir.

Koşer telefonun piyasaya sürülmesinden sonra verilen ilk halaha kararları ise daha farklıydı. Kararlar, "koşer olmayan" cihazların kullanımını yasaklıyordu yani cihazın bizzat kendisiyle ilgiliydi. Daha sonraki kararların bazıları da akıllı cihazların halka açık yerlerde kullanılmasını veya bir sinagog ya da çalışma salonuna getirilmesini yasaklıyordu yani cihazın kendisini kapsıyordu. Halaha hukukunda geçtiği şekliyle bu tür yasaklar, *issuray heftsa'dır* yani "nesnenin varlığından veya özelliklerinden kaynaklanan" yasaklardır.

Meseleyi bilenler için nesneyi yasaklamanın iyi niyete sahip yasal bir karar değil yalnızca retorik bir hile olduğu açıktır. Yemek yasaları, Şabat ve tatile riayet, kişisel statü ve benzeri uygulamalarda olduğu gibi tamamen hukuki ilkelere dayanan veya icma oluşmuş yani herkesin kabul ettiği emsalleri olan kararların aksine cep telefonunu hatta akıllı telefonu yasaklamayı mümkün kılacak tam anlamıyla yasal bir zemin yoktur. Nitekim gördüğümüz gibi önemli ekonomik ihtiyaçlar söz konusu olduğunda hahamlar telefon kullanmaya izin vermektedir. Bu şekilde bir istisnaya, yasaklara dair geçerli yasal dayanakların olduğu uygulamalarda asla yer verilmez.

Yukarıda belirtildiği gibi konu tamamen hukuki olduğunda ultra-Ortodoks ve modern-Ortodoks hükümler iç içe geçme eğilimindedir. Cep telefonu söz konusu olduğunda ise toplumsal normlar ve etik gibi hukuki olmayan hususların işaret ettiği gibi meselenin halahayla ilgili olmadığı söylenebilir. Kullanılan ifadeler bile cep telefonu yasağının hukuki olmayan doğasını

ortaya koymaktadır: "koşer telefon" adlandırması oldukça ilginçtir: Sanki kullanıcı, telefonları yemek gibi tüketiyormuş gibi normal telefonları kullanmayı, mecazi olarak yemek yasalarını ihlal etme vasfıyla tanımlamaktadır (Bu durumda hukuki sorun nesneyle ilgilidir yani koşer olmayan yiyeceklerin *heftsa* durumu).* Ultra-Ortodoks hahamlar, şebeke cihazına karşı hukuk dışı retoriklerinde aslında çok daha ileri gitmektedirler. Nitekim onlar mobil cihazları, Yahudi hukukundaki en büyük üç günahtan ikisine araç olarak görüyorlar: putlara tapınma ("*avizarahyu d'avoda zara*") ve zina ("*avizarayhu d'arayot*"). Üçüncü büyük günah ise bir insanı öldürmektir.

Avizarayhu ("araç") ifadesi fiziki bir nesneyle ilgili kullanılabilmektedir. Bunu herkese açık mekânlarda gerçekleştirilen akıllı telefon parçalama törenlerinde görmekteyiz. Aracın yani akıllı telefonun kırıldığı bu törenler, "putperestliğin ortadan kaldırılması" veya "Amaleklilerin adını yeryüzünden silmek" olarak adlandırılmaktadır.** Akıllı telefon kullanmayı cinayet, zina ya da putperestlik gibi asli günahlarla benzer tutmak, bu yasağın hukuki değil aşırıya kaçmış bir tembih olduğunu açıkça göstermektedir. Akıllı telefonları "Amalekliler" -Yahudi halkının mitolojik düşman tipolojisi- olarak adlandırmak ise bu benzetmenin dinî yasa değil tamamıyla softa bir riyakârlık olduğunu ortaya koyuyor. Yine de Amalekliler'e yapılan atıf, yeni teknolojinin cemaatin bekasına karşı bir tehdit olarak algılandığını göstermektedir.

Yukarıda yer alan kuralları içeren ikinci halaha hükümleri dalgası sadece son birkaç yılda ortaya çıkmıştır ki bu da akıllı telefonların yayılmasına karşı yürütülen kamu kampanyasının

---

* Babil Talmudu, Nedarim 2; kabul görmüş tefsir için bkz., örneğin, Sochatchovdan Haham Avrohom Bornsztain'de, Avnei Nezer (Orah Haim 37:4) ve Haham Shimon Shkop, Sha'arei Yosher (3:25).

Örneğin Deuteronomy 25, 19.

yükselişi sayesindedir.* Belirtildiği gibi bu kararlar akıllı telefonun kendisini hedef almamaktadır ve bu nedenle aksi belirtilmedikçe *issuray gavra* alanına girerler yani nesnelere değil insanlara dair yaptırımlardır. Bu açıdan bu kuralların niteliği bireyleri nesneyi kullanmaktan menetme yönündedir. Yalnız ele alınan kurallarda durum hiç de böyle değildir. Nesneyi kullanmanın gayr-i meşru olduğuna hükmedilmesine dair engellerin (bazı kişilerin belirli koşullarda kullanmaya izninin olması gibi), bireylerin akıllı telefon kullanmasını kategorik olarak yasaklamanın da önünde durduğu açıktır.

Cihazı yasaklayan kurallar yerine, cemaatin akıllı telefona sahip olan ve kullanan mensuplara nasıl davranması gerektiğini belirleyen "ikinci düzey kararlar" listesi söz konusudur. Yukarıda belirtildiği gibi bu düzenlemelerin hiçbiri faillere değil diğer cemaat üyelerine yönelik olsa da düzenlemeler oldukça serttir. Neden akıllı telefon kullananlar cezalandırılmıyor, bu daha basit ve açık olmaz mıydı? Bu şekilde dolambaçlı halaha hükmü verme taktiği ne anlama gelmektedir?

Cemaat Baskısı Kurma Aracı Olarak Sosyal Yaptırımlar: Rabbenu Tam'ın "Mesafe Koyma" Kuralları

Akıllı telefona dair hükümlerin izlediği yolu gösterebilecek ipucunu tamamen farklı bir toplumsal sorunda kullanılan benzer bir taktikte bulabiliriz. Kadının kocasını boşamak istediği ancak kocanın dinî boşamayı (*get*) reddettiği durumlarda halahaya göre kadın yeniden evlenemez veya çocuk sahibi olamaz. Kadının evlilik hayatına tekrar girebilmesi ve kocanın hukuki durumu kötüye kullanmasından kaynaklanan diğer tehlikeleri önlemek için kocaya yönelik zorlayıcı tedbirlerin alınması

* Bu, akıllı telefonların ortaya çıkışından günümüze geçen sürecin ortasında yani 2015 civarındaydı.

gerekmektedir. Aforozu sağlayan (genelde herem olarak anılan) yasaklar benzer durumlarda bir sosyal yaptırım unsuru olarak kullanılabilse de boşanma hukukundaki hususi durum açısından kocayı *get* yapmaya zorlamak için kullanılamaz. Çözüm aforozun yönünü değiştirmek şeklindeydi yani inat eden kocanın cemaatle etkileşimini yasaklamak yerine cemaate bu kocadan "uzaklaşmalarını" ve onunla etkileşime girmemelerini emretmek. Bu sosyal-halaha uygulaması, Fransız Yahudileri arasında önde gelen âlimlerden olan (Finkelstein 1924) Haham Jacob b. Meir'e (1100-1171) izafeten "Rabbenu Tam'ın mesafe koyma usülleri" olarak bilinmektedir. Meir, kendi zamanında sürekli toplumsal soruna yol açan boşanma ve yeniden evlenme konularına özellikle ilgi duymuştur (Reiner 2014: 159). Onun bu yaklaşımı son yıllarda yeniden ele alındı ve yaygın olarak kullanılmaya başlandı (Daniel 2017).

Haham Tam'ın "mesafe koyma usülleri" yapısı itibariyle sosyal zemine oturur: bu usül, cemaat üyelerinin mimlenen kişilerle konuşmasını, onları selamlamasını, onlara Tevrat öğretmesini ve herhangi bir şekilde paye vermesini hatta onlarla alım satım yapmayı yasaklamaktadır. Mesafe koyma, onların sinagogda oturmasını ve toplu ibadet gibi herhangi bir dinî uygulamaya katılmasını engellemek gibi dinî yaşama dair hususlara da sahiptir. Bu hususlar, Tevrat'a çağrılmayı, ibadetlere imamlık etmeyi, hatta ölen akrabalara yapılan oldukça yaygın ve önem verilen bir dua olan kadiş okumayı da içermektedir. Açıkça görüldüğü gibi mesafe koyma usülü, akıllı telefon sahiplerine yönelik kuralların kılavuzu ve ilham kaynağıdır. Akıllı telefon sahiplerine dair halaha hükümlerinin neredeyse tamamı Rabbenu Tam'ın uygulamalarını esas almıştır.

Yukarıda açıklanan hahamların hükmü verirken seçtiği temel, akıllı telefonlar hakkındaki Haredi çatışmanın yapısını gözler önüne sermektedir. Yukarıda tartışıldığı gibi konu gerçekten de halahaya dair değildir: *get'i* reddeden şerirler bile halaha haklarını korumaktadır. Burada hukuki bir cürüm değil

etik ve ahlaki normları ihlal etme söz konusudur. Bu nedenle akıllı telefon yaptırımlarının arkasındaki mantık, ultra-Ortodoks cemaatin sosyal ve ahlaki selametine helal getirecek etkilere dayanır. Söz konusu olan cemaate karşı işlenen ve toplumun manevi durumunu aşağılayan toplumsal bir suçtur. Buna uygun yaptırım, faillerin normal sosyal temastan menedilmesidir.

Kuralların dikkat çekici ikinci özelliğini yukarıda belirtmiştik. Kurallar, Haham Tam'ın sosyal hayata dair talimatlarında yer alan iki tür yaptırımdan yalnızca birini taklit etmektedir. Akıllı telefonlar, mücrimin gündelik hayatını değil yalnızca kamusal dinî yaşamını etkilemektedir. Nitekim mimlenen isim dua yeter sayısından, ibadete imamlık etmekten ve Tevrat'a çağrılmaktan, sünnet töreninde vaftiz babası olma şerefinden vs. dışlanmaktadır ancak mücrim, kişiler arası ve ekonomik etkileşimden uzaklaştırılmamıştır.

Bu farklılığın son derece anlamlı olduğunu ve durum hakkında ciddi oranda fikir sunduğunu düşünüyoruz. Buradaki odak noktamızın çok ötesinde genel anlamda bakılacak olursa hahamlık yönetiminin, en azından aile ve arkadaşlarla olan özel etkileşimlerde, takipçilerinin yaşamlarına hükmedebilecekleri sınırların farkında olduğu görülmektedir. Cemaatin dinî hayatı tanzim etme gücü çok daha yüksektir fakat bizim konumuzu daha çok ilgilendiren iki olası çıkarımdan bahsedebiliriz. Birincisi yönetimin akıllı telefon kullanıcılarına getirdiği yaptırımları dinî alanla sınırlaması, genel olarak iletişim davranışlarının ve özel olarak akıllı telefon kullanımının sadece teknik, teknolojik, ekonomik ve sosyal uygulamalar olmadığı fikrini savunduğunu göstermektedir. Verilen mesaj şudur: Medya ve medya teknolojileri gibi iletişim uygulamalarının ciddi ve geniş kapsamlı dinî etkileri vardır (Blondheim ve Rosenberg 2017).

Verilen bir başka mesaj ise bir bireyin iletişim kurma biçiminin yalnızca kendisini ilgilendiren bir mesele olmadığı, ciddi bir kamusal yöne sahip olduğudur. Ne de olsa Rabbenu

Tam külliyatının "dini" yönü büyük oranda kamusal davranışla yani sinagogda ve kamusal törenlerde yaşananlarla ilgilidir. Buna karşılık dinî olmayan günlük yaşamdaki etkileşime dair yasaklar, herkesi kapsamayan kişiler-arası etkileşime yöneliktir. Rabenu Tam'ın Orta Çağ'a ait yasalarının dinî yönünü seçip benimseyen çağdaş hahamlarımız, bireyin kendi, en özel iletişim aracını seçmesinin kamuyu ilgilendiren bir mesele olduğunu söylemektedir.

Dinî kısıtlamaların kamusal yapısı ayıplayıcı bir niteliğe sahiptir. Kendi cemaatinde ve mahkemenin kararının etkili olduğu diğer cemaatlerde *get'i* reddeden kişileri sıkıştıran ayıplama, baskı uygulama düzeninin bir parçasıdır. Bu açıdan haham mahkemeleri, günümüzdeki *get* retçilerine mesafe koyulmasını salık verdi ve isimleri, kişisel bilgileri ve fotoğraflarının dahi sosyal medyada ifşa edilmesine müsaade hatta teşvik etti (Bar-On 2019). Benzer şekilde ultra-Ortodoks basın, akıllı telefon sahiplerinin sinagoglarda ibadet edenler tarafından alenen azarlandığı ve Tevrat'a çağrılmadığı ve ibadet yeter sayısı içinde yer verilmediğine dair birkaç vakayı bildirmiştir (Gronich 2015).

Bu aşamada, çağdaş Haredi toplumunda akıllı telefon kullananlarla mücadele etmek için silah olarak seçilen "mesafe koyma" kurallarının üçüncü ve son kayda değer özelliğine ulaşmış bulunuyoruz: kuralların suçu işleyene değil cemaate yönelik olması. Yukarıda belirttiğimiz gibi boşanmak isteyen eşine *get* yazmayı reddeden bir koca söz konusu olduğunda boşanmayla ilgili birtakım hukuki ilkeler nedeniyle aforoz kullanılamamaktadır. Ancak akıllı telefon kullananlar söz konusu olduğunda bugün "mesafe koyma" kurallarının boşanmaya zorlamak için tekrar kullanılması gibi teoride mücrimin aforoz edilme uygulaması da kullanılabilirdi. Neden kullanılmadı? Bu durumu, mücrimleri toplumdan uzaklaştırmak yerine toplumu mücrimlerden uzaklaştırmanın daha yerinde ve

etkili olmasıyla açıklayabileceğimizi düşünüyoruz. Bu, bir bireyi şu mekânda ya da bu mecliste akıllı telefonunu terk etmeye zorlamak yerine tüm cemaati akıllı telefon tehdidine karşı harekete geçirme girişimidir. Bu, cemaatin fikir birliğine sahip olduğunu göstermektedir; dahası akıllı telefon kullananlara "mesafe koyan" bir bireyin ileriki bir tarihte akıllı telefon kullanma olasılığını düşürecektir.

Sonuç

Bu bölümde incelenen hahamlık kararları, sadece cemaat liderlerinin şebeke cihazlarını nasıl anladıklarını yansıtmamaktadır. Muhafazakâr ve içine kapalı bir cemaatin, kendi değerlerini hatta bekasını tehdit eden bir unsur olarak algıladığı teknolojiye ve teknolojinin yayılmasına direnişini ve buna dair taktiklerini göstermektedir. Bu anlamda halaha hükümleri bir kalenin katlarına benzemektedir. İlk katta cihazla (*heftza*) ilgili talimatlar yer alır: dışarıdan tanınabilmesi için üzerine bir onay damgası basılır ve kullanıcıya özgü numara atanır. İkinci katta cemaatin kamusal alanlarında ve toplu etkinliklerde gerçekleştirilen yoğun basılı tanıtım kampanyası vardır. Üçüncü katta ise ebeveynleri koşer olmayan akıllı telefon kullanan çocukların Haredi okullarında kayıtlarının yapılmaması gibi kurumsal düzenlemeler yer almaktadır. Bu bölümde tartıştığımız kalenin en üst katı ise son yıllarda eklenmiştir. Bu kat, cemaati kuralları çiğneyenlere karşı aleni dinî yaptırımlar uygulamaya teşvik eden hükümlerden oluşmaktadır.

Söz konusu kararların ne ölçüde uygulandığını tespit etmek kolay değildir. Kuralların daha sert ve radikal hâle gelmesi Haredi yönetimin mücadeleyi kaybettiğini gösteriyor gibidir. Ultra-Ortodoks medyada hahamların akıllı telefonla ilgili koyduğu kuralların uygulandığı durumlara yer veren haber sayısı azdır. Bunu, akıllı telefon kullanan Ultra-Ortodoksların sayısının hızla artmasıyla beraber düşünürsek kuralların yaygın

olarak uygulanmadığını söyleyebiliriz (Grozman 2019). Ancak halaha hükümlerinin sadece sözde kalması, belki de baştan beri niyet buydu, geleneksel bir cemaatin liderleri ile cemaati kuşatan teknolojik ortam arasındaki karışık ve gergin ilişkiyi ortaya koymaktadır. Özellikle modern bir dünyada "teknolojik bir getto" olarak hayatını sürdürmeye çalışan liderlerin dikte edebileceği yaptırımların sınırlarını göstermektedir.

Tartışma Soruları

Hahamlar akıllı telefonlara karşı yürüttükleri savaşı kazanabilir mi?

Yüzyıllardır kullanılmayan gelenekleri çağdaş sorunlara yanıt olarak yeniden canlandırma girişimi, sürekliliğe veya değişime doğru hatta devrime doğru bir hareket olarak okunabilir mi?

Dinî grupların yeni medya teknolojilerini benimseme ve uyarlamayı hedefleyen çeşitli taktikleri "evcilleştirme" kavramıyla ne kadar etkili ve faydalı bir şekilde izah edilebilir?

Kaynakça

Bar-On, A. (2019) "Supervised and controlled shaming: contemporaneous Jewish law facing the challenges of social networks," *Dinei Yisrael* 33: 21-54 (in Hebrew).

Barda, M. (2016) "One who finds a smartphone—should he return it or destroy it?" KikarhaShabbat. Available at: www.kikar.co.il/198827.html (Erişim: 13 Şubat 2020).

Blondheim, M., & Rosenberg, H. (2017) "Media theology: new communication technologies as religious constructs, metaphors, and experiences," *New Media & Society*, 19(1): 43-51. https://doi.org/10.1177/1461444816649915

Brown, B. (2017) *The Haredim: A Guide to their Beliefs and Sectors.*Tel-Aviv: Am Oved and the IDI (in Hebrew).

Campbell, H. (2007) "'What hath God wrought?' Considering how religious communities culture (or kosher) the cell phone," *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies*, 21(2): 191-203.

Cohen, Y. (2012) Rabbi Kanievsky: divorce testimony of iPhone users—inadmissible, Kikar ha-Shabbat [online]. Available at www.kikar.co.il/image.php?id=164092 (Erişim: 5 Ocak 2020) (in Hebrew).

Daniel, L. (2017) The High-court of Justice gave a green light to "shaming" and adopted a medieval custom, Takdin. Available at: www.takdin.co.il/article/Article/5610043 (Erişim: 19 Mart 2020) (in Hebrew).

Ezra, G. (2015) "Rabbi Benayahu Shmueli: 'iPhone owners cannot join a prayer quorum,'" Hadshot Serugim. Available at: www.srugim.co.il (Erişim: 3 Aralık 2020) (in Hebrew).

Finkelstein, L. (1924) *Jewish Self-government in the Middle Ages.* New York: The Jewish Theological Seminary.

Gronich, Z. (2015) "Testimonies: how we were kicked out of school for having an unkosher device," Kikar ha-Shabbat.Available at: www.kikar.co.il/177399.html (Erişim: 7 Ocak 2020) (in Hebrew).

Grozman, B. (2019) "Comprehensive study: ultra-Orthodox who use the internet—and the attitude toward the state," Ha-Maqom 1: 30-35 (in Hebrew).

Koritz, Y. (2012) "Ha-Gaon Rabbi Yitzhak Yosef: 'The witness has a smartphone: the groom and bride remain single!'" Be-Hadrei Haredim. Available at:www.bhol.co.il/news/733773 (Erişim:17 Ekim 2020) (in Hebrew).

Mohr, Y. (2013) "Ultra-Orthodox rabbis visited a slaughterhouse to make sure it has no internet," Nexter. Available at: www.mako.co.il/nexter-internet/Articleaee0e6565eab141006. htm?sCh=3d385dd2dd-5d4110&pId=2076 90391 (Erişim: 20 Ekim 2020) (in Hebrew).

Reiner R. (2014) "Regulation, law and everything in between: the laws of Gittin as a depiction of society," *Tarbiz* 82(1): 139-163 (in Hebrew).

Rosenberg, H., and Rashi, T. (2015) "Pashkevillim in campaigns against new media: what can pashkevillim accomplish that newspapers cannot?" In: H. Campbell (Ed.), *Digital Judaism*, London: Routledge, 161-82.

Rosenberg, H., Blondheim, M., and Katz, E. (2019) "It's the text, stupid! Mobile phones, religious communities, and the silent threat of text messages," *New Media & Society*, 1(11-12): 2325-2346.

Sivan, E. (1995) "The enclave culture." In: M.E. Marty and R. S. Appleby (Eds.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago: University of Chicago Press, 11-69.

17. Otorite: Facebook'ta Otoriteyi Sürdürmek ve Tesis Etmek: Katolik Rahipler Üzerine Bir Vaka Çalışması

Brian Altenhofen
Türkçesi M. Numan Sağırlı

En büyük ve en merkezî dinî şahsiyetlerin oluşturduğu gruplardan biri Katolik Kilisesi'nin din adamlarıdır. Bunlar, yerel düzeyde rahipler tarafından yönlendirilen oldukça organize bir hiyerarşiye sahiptir (Reese 1996). Bu münferit adamlar yerel cemaatlerini çevrim dışı olarak etkileme konusunda kayda değer bir güce sahiptirler ancak sosyal medyaya döndüklerinde bu dinî otoritenin mahiyeti ne olabilir? Rahiplerin sosyal medya platformlarına katılımı, birçok durumda piskoposluk politikası tarafından düzenlenmektedir. Örneğin, New York Başpiskoposluğunun sosyal medyaya nasıl bağlanılacağı konusunda kesin kuralları vardır (Archdiocese of New York 2009). İnternet, yetkili oyun alanını öylesine düzeylendirdi ki erişimi olan herkes takipçi kazanabilmekte ve kendi otoritesini artırabilmektedir (Campbell 2010). Başlangıcından bu yana, Katolik rahipler gibi dinî şahsiyetler, konuyla alakalı kalabilmek için internetteki fikir pazarında rekabet etmek zorunda kaldı (Turner 2007). Facebook ve diğer sosyal medya platformları, rahiplerin cemaatleriyle beraber olmaları için yeni bir yol sağlamıştır. Birçok Katolik rahip için Facebook'u kullanmak, bireylerle ilişkiler

kurma, teolojik fikirleri yayma ve tanıtma, takipçileri haberler ve olaylar hakkında bilgilendirme, insanları daha derin manevi olgunlaşmaya yönlendirme ve cemaat için dijital bir ortam sağlama konusunda yararlıdır. Bu vaka çalışması, geleneksel rahip dinî otoritesinin sosyal medya platformu Facebook'ta nasıl sürdürüldüğünü ve dahası nasıl tesis edildiğini anlamaya çalışmaktadır.

Rahiplerin Facebook'u nasıl kullandıklarına ilişkin bu çalışma, dinî otorite ve internet hakkında hâlihazırda oluşmuş bir literatür içinde konumlanmaktadır. Pauline Cheong (2013), bu literatürü üç kategoriye ayırmaktadır. İlk olarak, kopukluk ve yerini alma mantığı, interneti dinî otoritenin ve dijital medyanın ayaklanma için alan sağladığı bir yer olarak tanımlamaktadır. İkincisi, süreklilik ve tamamlayıcılık mantığı, interneti, çevrim dışı otoritenin çevrim içi otorite kurmak için internetin araçlarını kullandığı bir yer olarak tanımlamaktadır. Üçüncü mantık, diyalektik ve paradoks, otorite figürlerinin dijital medyanın boyutları ile hâlihazırda yerleşik olan otorite unsurları arasında nasıl müzakere etmek için mücadele ettiğini göstermektedir. Bu son diyalektik, Katolik Kilisesi'ndeki Facebook kullanan rahiplerin mevcut gerilimini bulduğumuz yerdir.

Otorite kavramını çerçevelemeye yardımcı olması için Weber, Lincoln ve Hofstede'nin teorilerinden yararlanmaktayız. Weber otoriteyi üç türe ayırır: geleneksel, yasal meşruiyet ve karizma (Weber 1978). Birincisi, geleneksel otorite, örgütlerin tarihleri boyunca uyguladıkları yolları kullanır. Katolik Kilisesi, otoritesini kutsal metin ve gelenekler aracılığıyla elde eder. Kısacası, geçmiş, bugün otoritenin nasıl uygulanacağını belirler. Facebook'ta rahipler bu tür bir otoriteyi, cüppe yakalarıyla veya ayin kıyafetleri içinde profil resimlerini yayınlamak gibi geleneksel yollar sayesinde kimliklerini inşa ederek uygularlar. Ayrıca, Facebook aracılığıyla dua

etmek veya manevi rehberlik sağlamak gibi rahibin geleneksel rolleri olarak kabul edilebilecek şeyleri de uygularlar. Facebook ayrıca rahiplerin geleneksel otoriteyi kurmak için kullandığı araçları da sağlar. Örneğin, rahipler Facebook'u, daha çok kürsüden bir cemaate vaaz vermeye benzer şekilde, Facebook'un sağladığı geri bildirim olmaksızın geniş kitlelere bilgi yayınlamak için bir iletişim kanalı olarak görmektedirler. İkincisi, yasal meşruiyet, Kilise Hukuku Kodu (*Code of Canon Law*) adı verilen yazılı kanun vasıtasıyla tesis edilir. Rahiplere dinî anlamdaki otoriteleri, doğrudan Tanrı'dan geçtiğine inanılan bir otoritenin yerini alan Kilise Hukuku vesilesiyle bahşedilir. Bu makama Majistre (*Magistrate*) denir. Yazılı hukuk, otoritenin hiyerarşik yapısını ve rahip ile meslekten olmayanlar arasındaki ilişkiyi ortaya koyar. Facebook'taki rahipler, meslekten olmayanlar için Kilise öğretilerinin tercümanı olarak hizmet etmektedir. Kilise meselelerindeki uzmanlıklarına dayalı olarak, kendileri ile meslekten olmayanlar arasında otoriter bir mesafe vardır. Üçüncüsü, karizmatik otorite, rahibin karakterinden kaynaklanır. Bu otorite, insanlarla bağlantı kurma ve biraz kişilik kültü edinme yeteneğidir, en belirgin olarak bir rahibin Facebook'u kişisel amaçlar için kullanma kararında görülür. Rahipler, rahiplikle ilgili olması gerekmeyen ancak kişiliklerini daha erişilebilir kılan ve bu nedenle karizmatik bir otorite tipi sergileyen materyaller yayınlamışlardır.

Otorite, yardakçı bir takipçiler grubu olmadan temelsizdir. Lincoln (1994) otoriteyi bir kişi ile onun astları arasındaki ilişki olarak tanımlar. Gücü elinde bulunduran kişi ile bu gücü veren astlar arasında karşılıklılık olmalıdır. Lincoln, otoritenin sadece alınan bir şey olmadığını, karşılıklı olarak verilen bir şey olduğunu açıklar (Lincoln 1994). Örneğin rahipler, Facebook'ta çeşitli takipçi gruplarını karalayacak içerikler yayınlamazlar. Böyle yaparlarsa Katolik inancının değerlerini

korumaya çalışan biri olarak açıkça güvenilirliklerini kaybedeceklerdir. Pek çok rahip, hoşlarına giden herhangi bir şeyi yayınlamakta özgür olmadıklarını düşünmektedir. Örneğin, bir rahip elinde alkollü bir içecekle kendi fotoğrafını veya plajda bir rahibin mayoyla bir fotoğrafını yayınlasa, bazı takipçiler incinecektir.

Son olarak, Hofstede, Hofstede ve Minkov (2010), bir otorite figürünün liderlik ettiği kişilerin beklentilerine uyum sağlarken liderlik tarzlarını nasıl dikkate alabileceğini belirlemek için yüksek ve düşük mesafe kavramını ortaya koymuştur. Kültürel normları Facebook izleyicilerine göstermek için rahiplerin bir dereceye kadar tesis edilmesi gereken güç mesafesi vardır. Bu nedenle rahipler, kimliklerini otoriter bir konumda nasıl inşa edeceklerine dair kültürel beklentileri dikkate almak zorundadır. Güç mesafesinin yüksek olduğu bir kültürde, rahipler daha resmî bir kimlik inşa etmek zorunda kalırlar. Örneğin, bir rahip, rahip ve meslekten olmayanlar arasında bir tür ayrım elde etmek için, daha çok rahiplik mesleğiyle ilgili olan ve kurumsal Kilise'nin bir temsilcisi olarak cüppe yakasını ve ayinle ilgili kıyafetleri giyer ve içerik yayınlar. Güç mesafesinin daha düşük olduğu bir durumda, rahibin kimlik inşası tam tersi şekilde işleyecektir. Rahipler, daha çok "herhangi bir kimse" gibi bir çevrim içi kimlik inşa ederek kendileri ile meslekten olmayanlar arasındaki güç mesafesini en aza indireceklerdir. Örneğin, bir rahip, bir spor etkinliğine gitme veya ailesiyle ilgili içerik yayınlama gibi meslekten olmayanların ilgilenebileceği şeyleri yaparken kendi fotoğraflarını yayınlar. Weber, Lincoln, Hofstede ve meslektaşları birlikte, rahiplerin Katolik Kilisesi'nin temsili üyeleri olarak karşılaştıkları gerçeklerin çoğunu kapsayan ve bir rahibin Facebook platformunu kullanan insanlarla bağlantı kurma yeteneğini oluşturan bir otoritenin sınırlarını çizmektedir.

Elli altı rahip kartopu yöntemiyle bulundu ve bir anketi tamamladılar. Bu grup Amerika Birleşik Devletleri'ndeki rahiplerin bir kesitini temsil etmektedir. Yaşları 20'li yaşların sonundan 70'li yaşlara kadar çeşitlilik arz etmektedir. Bazı rahipler sadece birkaç ay, diğerleri ise 40 yıldan fazla bir süredir vazifedeydi. Rahip meslekleri arasında bölge yöneticileri, kampüs papazları, üniversite profesörleri, manevi yöneticiler, aktörler ve psikologlar vardı. Katılımcılar Amerika Birleşik Devletleri'nin çeşitli yerlerinde ikamet etmekteydi. Bazıları çok büyük metropollerde, bazıları ise kırsal alanlarda yaşıyordu. Ankete katılan 56 rahipten 22'si telefonla ve birebir derinlemesine görüşmelere yanıt vermiştir. Mülakatlar, rahiplerin Facebook kullanımıyla ilgili kişisel deneyimlerini ve bu rahip katılımcıların, rahip olarak algılanan otoritelerine ve Facebook'un papazlıklarında nasıl bir rol oynayabileceğine ilişkin temaları belirlemek için Facebook'u nasıl ve neden kullandıklarına dair daha net bir anlayış sağladı. Mülakat soruları üç alan etrafında dönüyordu: rahibin ruhbanlığı hakkında, bu ruhbanlığı Facebook'ta yaptıklarıyla kıyaslamak ve karşılaştırmak için genel bilgiler; katılımcının Facebook'u nasıl ve ne zaman kişisel ve profesyonel nedenlerle kullandığını belirlemek için Facebook'a aşinalığı ve genel kullanımı; ve katılımcının Facebook'u kullanma motivasyonları ve niyetleri. Mülakatlardan anlam çıkarmak için, görüşme transkripsiyonlarında rahiplerin motivasyonlarına ve Facebook anlayışlarına ilişkin daha kavramsal bir anlayış oluşturmak adına gömülü teori yöntemi uygulandı. Anket ve görüşme verileri aracılığıyla, bu vaka çalışmasının iki ilgi alanı açığa çıkmıştır. Rahipler, çevrim dışı rahiplik otoriterlerini sosyal medya âleminde sürdürebilmek veya genişletmek için hangi stratejileri kullanmaktadır? Ayrıca, Facebook çevrim içi olarak dinî otorite kurmaya yardımcı olmak için rahiplere neler sağlamaktadır?

Rahiplerin Facebook'ta Dinî Otoritelerini Sürdürmek İçin Kullandığı Stratejiler

Dinî otoriteyi sürdürmek için -yani, hâlihazırda çevrim dışı olarak deneyimlenen bir dinî otoriteyi idame ettirmek için- rahipler Facebook'taki varlıklarını sürdürmeyi önemli bulmuşlardır. Facebook bu şekilde çevrim dışı papazlıklarının bir uzantısı olarak görülüyordu. Duaları yönetmişler, insanlara tavsiyelerde bulunmuşlar ve çevrim dışıyken yaptıkları gibi Facebook'ta da öğretmeye devam etmişlerdir. Kısacası Facebook, insanların toplandığı başka bir yerdi ve bu nedenle rahiplerin, çevrim dışıyken halka açık etkinliklerde olduğu gibi Facebook'ta da görünür olmaları gerekiyordu. Bu şekilde rahipler, mevcudiyetlerine ve rahiplik mesleklerine dayalı olarak dinî otoriteyi ellerinde tutarak Weberyen bir geleneksel otoritenin örneğini sergiliyorlar. Rahipler, takipçilerin internet dışında yaptıkları gibi geleneksel yollarla rehberlik aramaya devam ettiğine ve bu nedenle rahiplerin Facebook'taki profesyonel rollerinin bu bölümünü yerine getirdiğine inanıyordu. Bir anket katılımcısı şu yorumu yaptı:

> Facebook dünyadaki başka bir konumdur sadece. Gönderildiğim her yerde başkalarıyla keyifli bir hayatı paylaşmak istediğim ölçüde, bunu Facebook'ta da yapmak istiyorum. Bununla birlikte, İncil'in mesajını etkili bir şekilde yaymak için bulduğum yol, sadece düşünceli, reflektif, ağzı dualı, inançlı bir hayat yaşamaktır. Şöhret çağımızda, Facebook bu çabayı görünür kılmakta ve bu nedenle (umuyoruz ki) teselli etmektedir.

Rahiplerin dinî otoritesi, sanal ve dijital de olsa, basitçe insanların toplandığı bir yerde mevcut bulunmalarıyla sürdürülmektedir.

Rahiplerin Facebook'ta dinî otoriteyi korumalarının bir başka yolu da bir rahibin profesyonel rolünü üstlenmektir.

Dinî otoriteyi sürdürmek, hâlihazırda çevrim dışı olarak deneyimlenen dinî otoriteyi devam ettiriyorsa, o zaman Facebook'taki profesyonel rahip rollerini sürdürmek, ayinsel olarak tanınabilir bir giysi içinde kendi resimlerini yayınlayarak, adlarının önüne Peder unvanını koymayı seçerek, çevrim içi manevi materyaller sağlayarak ve rahiplerin diğer normatif temsili eylemleriyle gerçekleştirilir. Rahipler, profesyonelliği varsayarak Weberyen geleneksel ve yasal otorite olarak tanımlanan bir otoriteyi uygulamaktadır. Bir rahip, geleneksel anlamda, bir rahip olarak tanınabilir bir kimlik üstlenerek ve Facebook kullanıcı adında Peder unvanını kullanarak otoritesini meşrulaştırır. Yasal otorite, rahibin kurumsal Kilise ile ilgili manevi materyalleri yayınlaması yoluyla daha geniş anlamda, kurumsal Kilise ile olan bağlantısı aracılığıyla üstlenilir. Bir rahip şöyle bir yorumda bulunmuştur:

> Bizim için, bu terimi kullanacak olursak, "ayrılık"ın bizim için çok kısıtlayıcı olacağını düşünüyorum. Ruhbanlık hizmetinin sembolleri ve bunların Facebook sayfasındaki etkileri, bir şekilde, umarım bir bağlantı kurmaya veya insanların bana inanç hakkında soru sorabileceklerini bilmeleri*ne* [vurgu dâhildir] bir davettir. Beni elektronik dünyada bir anlamda bir rahip olarak meşgul edebilirler, biliyorsunuz ve benim için en önemli şey de bu. Bu yüzden Facebook'ta kimliğimin adını değiştirdim, bu yüzden atandığımdan beri sadece bir kez yakasız bir resmimin yayınlandığını düşünebiliyorum, ancak genel olarak sanırım Facebook'taki gerçekliğim bu şekildeki kamusal yüz olma açısından değil, fakat ruhbanlığımı ve ruhbanın olması gerektirdiği şeyleri yaşadığım gerçeğinden çok farklı olmamasıdır. (Micah, 7 Eylül 2014: telefonla şahsi mülakat)

Facebook'ta kolayca tanımlanabilen rahibin profesyonel rolünün sürekliliğini sağlama niyeti açıktır. Bu anlamda bir

rahip, profesyonel rahiplik rolünü çevrim dışı ortamdan çevrim içine taşıyıp devam ettirerek dinî otoritesini sürdürebilir.

Rahiplerin dinî otoriteyi sürdürmek için kullandıkları ek bir strateji, Kilise ile ilgili bilgilerin tanıtımıdır. Bu bilgi doğrudan Vatikan'dan veya bir rahibin idaresindeki bölgeden olabilir. Bir rahip tarafından bilginin tanıtımı ve yayılması, bu bilginin önemini ve ehemmiyetini gösterir. Çoğu zaman rahipler, yine birçok rahibin çevrim dışıyken yaptığı ancak Facebook'ta da devam ettiği bir görev olan daha karmaşık bilgiler (yani Kilise doktrini) hakkında daha fazla açıklama sağlamaktadır. Kilise ile ilgili bilgilerin tanıtımı, bir rahibin geleneksel rolüdür. Facebook ve diğer çevrim içi medya platformlarından önce rahipler, kilise bilgilerini kürsüden ve haftalık cemaat bülteninde haber postası biçiminde tartışırdı. Facebook, rahiplerin bu tür bilgileri daha geniş bir kitleye ve daha hızlı bir şekilde iletmeleri için başka bir araç görevi görmektedir. Bu şekilde rahip, yüzyıllardır internet dışında yapılan rahipliğin bir işlevini Facebook'ta sürdürerek geleneksel bir otorite tipini yeniden üstlenir. Ankete katılan rahipler, muhtemelen Facebook ağlarının okuması için bir ders içeren bir dizi yayın içerisinden makaleler yayınladıklarını ifade ettiler. Orta Batılı bir rahip ve bir üniversitedeki ruhani papaz, *The Guardian*'dan ilişkilerde kıskançlıkla ilgili bir makale ve *The Jesuit Post* adlı çevrim içi bir yayından hikâye anlatımı ve hakikat hakkında bir makale yayınladığını paylaştı. Doğu Yakası'nda bir üniversite papazı olarak görev yapan başka bir rahip, Ayin'i kutlayan bir rahibin resmini, Aşai Rabbani Ayini hakkında bir alıntıyla birlikte yayınladığını belirtti. Bir cemaate hizmet eden Güneyli farklı bir rahip, "Ne güzel bir sabah! St. Monica'nın şefaatiyle şimdiki esenlik her zaman kalbimizde olsun!" şeklinde bir dua etmiş ve St. Rose of Lima'dan bir dua okumuştur. Kilise öğretileri ve dualarla ilgili materyalleri

yayınlama eylemi, bir rahibin takipçilerine rehberlik ve nasihat sağlamaya devam etmesi için önemli bir işlevdir.

Facebook aynı zamanda rahiplerin dinî otoritesini genişletmek için de kullanılmaktadır. Bunun bir yolu, rahiplerin üstlendiği çeşitli ilgi alanları ve faaliyetlerin tasviri yoluyla, bir rahibin rolünün rahiplik klişesinden çok daha geniş olduğunu halka göstermektir. Rahiplerin, seyahat, spor, sanat gibi bir rahibin yaptıklarına ilişkin normatif beklentilerin ötesine geçen çok çeşitli ilgi alanları vardır. Facebook, bazı rahipler için daha zengin ve daha eksiksiz bir kimliği teşvik etmenin bir yolu olarak da hizmet etmektedir. Rahiplerin takipçilerinden kökten farklı olduğu klişesiyle mücadele etmek için bir araç görevi görmektedir. Facebook'un potansiyel avantajlarından biri, bir rahibin çevrim dışındaki vazifesinde olduğundan daha geniş bir kitleye ulaşmasıdır. Bazı rahipler, Facebook'un potansiyelini anlıyor ve bu nedenle, rahiplerin ne yaptıkları ve kim oldukları hakkında ön yargılı fikirlerle mücadele etmek için bu ortamı kullanıyor. Bu nedenle rahipler, takipçilerine daha yakın olmalarına yardımcı olmak için Facebook'ta daha zengin, daha eksiksiz bir kimlik sağlamayı severler. Rahipler, takipçilerine daha eksiksiz bir kimlik göstererek, Hofstede ve meslektaşlarının düşük güç-mesafesi olarak tanımladıkları şekilde bir dinî otorite kurmaktadır. Bu, Facebook'ta daha çok rahipleri takip eden insanlara benzeyen bir kimlik inşa edilerek yapılır. Örneğin, bir rahip beysbol maçlarına gitmeyi ne kadar sevdiğini gösterirse, teorik olarak takipçileri onunla yalnızca profesyonel bir rahip olmasının ötesinde daha sosyal bir şekilde bağlantı kuracaktır. Rahip artık beysbolu sevenlerle yakın olan bir otorite figürüdür. Ankete katılan rahiplerden biri şöyle yazmıştır:

> Hayatımda olup bitenleri paylaşarak, yaşanan dindar bir hayatı ispatladığımı düşünüyorum. İnsanlar, hem "düzenli" papazlık hem de NASCAR yarışlarında

> dua etmek gibi diğer şeyler açısından yaptığım her şeyi görme şansına sahip oluyorlar. Bu da inancımızı her zaman her yerde yaşadığımız düşüncesine tanıklık ediyor.

Kendisiyle anket yapılan diğer bir rahip de şöyle demiştir,

> FB'de [Facebook] yalnızca kendim olmaya çalışıyorum – ilgi alanıma giren şeylerle (müzik, spor, adalet, siyaset, aile tatiller) ilgili gönderiler paylaşıyorum ve sanırım buna ruhbanlığı klerikalizmden ve mitolojiden arındırmaya yönelik çok mahir bir teşebbüs olarak bakıyorum.

Bu anlamda, bu münferit rahip, çevrim dışı ortamda bağlantı kurmadığı farklı insanlar üzerinde dinî otorite tesis etmek için Facebook'u bir araç olarak kullanmaktadır. Bunun yanında Weber'in karizmatik otoritesine benzer şekilde, insanların rahiplerin yaptığını düşündükleri şeylerden farklı yollarla nasıl hizmet edebileceğini göstermektedir.

Facebook'un dinî otorite tesis eden rahiplere yardım etmesinin bir başka yolu daİncil'in mesajını yaymak için uzay ve zamanı daraltma yeteneğidir. Yani, rahiplerin Facebook'ta vaizlik yapmak için aynı fiziksel konumda ve aynı anda olmaları gerekmez. Dinî içerik yayınlamakta, Facebook'un mesajlaşma özelliği aracılığıyla bire bir danışmanlık yapmakta ve Facebook'ta diğer birçok aracı kullanmaktadırlar. Rahipler, Facebook aracılığıyla izleyicilerini her zamanki internet dışındaki takipçilerinden, potansiyel olarak bir milyardan fazla Facebook kullanıcısının herhangi birine kadar genişletebilirler. Bu şekilde muazzam sayıda takipçiye erişme potansiyeli, yalnızca Facebook'un sanal ortam aracılığıyla bağlantısı nedeniyle mümkündür. Bu, rahiplerin fiziksel konum ve zaman kısıtlamalarından bağımsız olarak hazır bulunmalarına, bilgiyi yaymalarına ve insanlarla sohbet etmelerine olanak tanır. Bu, içeriğin yayılması ve tüketiminin eş-zamanlı olmayan doğası

nedeniyle rahiplerin yeni dinî otorite yolları tesis etmesine yardımcı olur. Papa XVI. Emeritus Benedict, İncil'i yaymaya devam etmek ve İsa'nın sevgi ve şefkat mesajı aracılığıyla dünyayı birleştirmek için Facebook gibi dijital platformları kullanmanın önemini dile getirmiştir (Pope Benedict XVI 2013). Anketteki rahiplerden biri şöyle bir yorum yapmıştır:

> Facebook, biraz kendi kendini seçmiş bir grup olsa da onlar benim arkadaşlarım, bağlantılarım ve beni tanıyan insanlar olduğundan, hâlâ o kadar da güçlü bir imana sahip olmayan ve sayfamı okuyacak olan birçok insan var ve bu, en azından kısmen, bu tür insanlara ulaşmak için bir araç anlamına gelmektedir.

Bu rahip, Facebook'un, başka türlü İncil'e erişimi olmayacak insanlara ulaşma ve dinî otoritesini genişletme potansiyeline sahip olduğunu göstermektedir.

Kuşkusuz, Facebook'ta çok zaman geçirmek her rahibin tercihi değildi. Pek çok rahip, Facebook üzerinden insanlara papazlık hizmeti vermekten hoşlanmadıklarını, çünkü bunun zaman alıcı ve gayri şahsî olduğunu düşünmektedir. Bu rahipler, takipçileriyle yüz yüze konuşmayı tercih ettiklerini belirtmiştir. Ancak Facebook'un çevrim dışı bir karşılaşmaya dönüşebilecek ilk teması sağlayabilmesi açısından önemini kolayca anlamışlardır. Bu şekilde rahipler, Facebook'ta sohbetler başlatma ve ardından sohbetleri tercih edilen bir internet dışı alana taşıma potansiyeli sayesinde dinî otorite tesis edebileceklerine inanmaktadırlar.

Facebook, iletişim kurmak için farklı bir yol sağlar ve çevrim dışı karşılaşmalardan farklı sonuçlara sahiptir. Bu karşılaşma, Cheong, Huang ve Poon (2011) tarafından yapılan ve Budist keşişlerin, bu keşişlerin manevi konulardaki uzmanlıkları göz önüne alındığında, mekânsal yakınlığı korumayı önemsediği sonucuna ulaşan bir araştırmaya benzemektedir.

Facebook, çevrim dışı ortamda hâlihazırda tanınan kilise bölgesindeki cemaat mensuplarından veya aile ve arkadaşlardan farklı takipçiler üzerinde dinî otorite tesis etmenin bir yoludur. Bu yeni takipçiler, rahiplere, geleneksel ve karizmatik otorite türleri aracılığıyla papazlık hizmetlerini genişletmeleri için alanlar sağlamaktadır. Rahipler, potansiyel takipçilerin anlayacağı yolları belirleyerek geleneksel anlamda rahip olarak kalabilirler. Ayrıca, takipçilerle daha kişisel bir bağlantı kurmak için çeşitli kişilik türlerini kullanarak potansiyel takipçilerle irtibata geçmenin yollarını bulabilirler. Bu şekildeki daha yüzeysel iletişim seviyeleri aracılığıyla rahipler, takipçileri çevrim dışı ortamda ibadete yönlendirmeyi ve daha geniş olan çevrim dışı cemaate katmayı ummaktadır. Anket katılan bazı rahipler, Facebook'un sohbet özelliğini ilk tanışma yeri olarak kullandıklarını ve kişiyi daha uzun bir tartışma için yüz yüze görüşmeye davet ettiklerini belirtmiştir. Sohbet özelliğiyle daha fazla meşgul olanlar, doktrinsel meselelere cevap aramaktan oldukça önemli ve bazı durumlarda hayat kurtarıcı konuşmalara kadar çeşitli derecelerde konuşmalar yapmıştır. Papazların Facebook'ta yaptığı bazı konuşma örnekleri arasında, rahiplik mesleğini düşünen erkeklere tavsiye verme, babasının geçen seneki intiharıyla mücadele eden bir kişiyi teselli etme, birine karmaşık bir tıbbi-ahlaki sorun hakkında tavsiyede bulunma, uzun bir aradan sonra Kilise'ye geri dönmeyi düşünen insanlarla yapılan konuşmalar, iman mücadeleleri hakkında sohbetler ve dua talepleri sayılabilir. Rahipler, bu konuşmaların internet dışı buluşmaları ve daha fazla sohbeti sağlayacağını belirtmiştir. Facebook, yeni izleyiciler üzerinde dinî otorite tesis etmek için rahiplere daha fazla erişim sağlıyor olsa da, bazı rahipler tarafından papazlık görevlerini düzene koymak için çevrim dışı iletişimi kullanmak hâlâ daha tercih edilir konumdadır.

Bu vaka çalışmasının örneklemi olan Katolik rahipler, bilgiyi yayma, diğer Facebook kullanıcılarıyla bağlantı kurma ve çevrim dışı kimliklerine özgün bir kimlik inşa etme yetenekleri aracılığıyla Facebook gibi bir sosyal medya platformunda dinî otoritenin geleneksel araçlarını sürdürmek için stratejiler geliştirmektedir. Bunun yanında Rahipler, bağlantılılık pratikleri, bilgi dağıtımı ve tüketiminin eş-zamanlı olmayan doğası yoluyla dinî otoritelerini zenginleştirmek için Facebook'u kullanma yolları da bulmuştur. Çevrim dışı ortamda bağlantı kuramayacakları kişilerle irtibata geçmek için Facebook'un samimi ortamını kullanmışlardır. Dijital alan tarafından yaratılan sanal bariyer, bazı rahipleri, kimliklerinin çevrim dışı izleyicilere hazır olmayan bir bölümünü göstermek konusunda özgür bırakmaktadır. Birçok yönden rahipler, çevrim dışı pratiklerini Facebook üzerinden çevrim içi alana genişletmiştir ancak Facebook gibi dijital medyalar rahiplerin dinî otoritelerini zenginleştirmek için bazı özel yollarla, bilgi çeşitliliğini ve kimlik inşasını genişletmelerine izin vermektedir.

Tartışma Soruları

Bir dinî grubun örgütsel yapısı, dinî liderlerin dinî otoritelerini çevrim içi olarak uygulayabilmelerini nasıl etkiler?

Sosyal medya platformlarında dinî liderlerden beklentileriniz nelerdir? Bu beklentilerin dinî liderlerin çevrim içi kimliklerini inşa etmelerini nasıl etkilediğini düşünüyorsunuz?

Kaynakça

Archdiocese of New York (2009) *Electronic Communications, Internet and Computer Use.* Şu adreste erişime açık: https://archny.org/wp-content/uploads/Communication_Policy_-_Amended.pdf (erişim 12 Haziran 2020).

Campbell, H. (2010) "Religious authority and the blogosphere," *Journal of Computer Mediated Communication, 15* (2), 251-276.

Cheong, P. H. (2013) "Authority," H. Campbell (Ed.) *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds* içinde. London: Routledge, 72-78.

Cheong, P. H., Huang, S. H., ve Poon, J. P. H. (2011) "Cultivating online and offline pathways to enlightenment: religious authority and strategic arbitration in wired Buddhist organization," *Information, Communication and Society, 14*(8), 1160-1180.

Hofstede, G., Hofstede G. J., & Minkov, M. (2010*) Cultures and Organizations: Software of the Mind.* New York: McGraw Hill Professional.

Lincoln, B. (1994) *Authority.* Chicago: University of Chicago Press.

Pope Benedict XVI. (2013) Social Networks: Portals of Truth and Faith; new spaces for evangelization. Şu adreste erişime açık: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20130124_47th-world-communications-day_en.html (erişim 25 Ekim 2013).

Reese, T. (1996). *Inside the Vatican.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Turner, B.S. (2007) "Religious authority and the new media," *Theory, Culture & Society, 24* (2), 117-134.

Weber, M. (1978) *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology.* Berkeley, CA: University of California Press.

18. Bedenleştirme: Hindistan'daki Video Oyunlarında Oyunlaştırılmış Role Büründürme Örnekleri

Xenia Zeiler
Türkçesi: M. Numan Sağırlı

Bu bölüm, [role büründürerek] bedenleştirme kavramının genel olarak oyun bağlamlarıyla nasıl ilişkili olduğunu ve bu bağlamlarda nasıl kullanıldığını ve özellikle dijital din ile ilişkisini araştırmaktadır. Bunu yapmak için, Hindu dinî ve kültürel ögelerine göre düzenlenen Hint video oyunlarının, oyunu oynayan kişiler için duygusal olarak geliştirilmiş karşılaşmaları yaratmak amacıyla oyun içi bedenleştirme deneyimlerini nasıl kullandıkları örneğini ele almıştır. Oyun deneyimini artırmak ve zenginleştirmek için kullanılan, oyunlaştırılmış (a) mitolojik, (b) mistik ve (c) gerçek-dünya bedenleştirme deneyimleri olarak adlandırdığım üç örneği sunup tartışacağım. Yani bu oyunlarda oyuncuların Hindu mitolojisinden, tarihinden veya günümüz ortamlarından karakterleri (insanların yanı sıra ilahları) sanal olarak bedenleştirmesi mümkündür. Bu sayede bu bölümde hem oyunlarda hem de oyunların ötesinde oyun ortamlarıyla ilgili çeşitli ve karmaşık bedenleştirme ve din düzeyleri de ortaya konacaktır. Bu çalışmada yöntemsel olarak, vaka çalışmalarında oyunların anlatısal ve estetik yapıları ile bunların tetiklediği tartışmalar, örneğin gazetecilik haberciliği tartışılmıştır. Bu nedenle,

içerik analizi, oyun analizi ve etnolojik yöntemler -özellikle tartışılan oyunların ana oyun geliştiricileri olan Antariksha Sanchar ve Missing: A Game for a Cause ile derinlemesine görüşmeler- kullanılmıştır.

Bir oyuncu ve video oyunu arasındaki somutlaşmış (embodied) ilişki daha önceki çalışmalarda tartışılmıştır (örn., Gee 2008; Lankoski 2016) ancak yakın zamanda gerçekleştirilen araştırmalar "bedenleştirmenin bir elden sanal karakterlere hatta her türlü oyuncu-oyun karakterine kadar uzandığı fikrini desteklemektedir" (Lankoski 2016: 362). Buna dayanarak, oyunlaştırılmış bedenleştirme deneyimlerini, temelde oyuncuların kendilerini oyun karakterlerine kaptırdıklarında görüldüğü şekliyle geniş bir açından ele alıyorum. Bunun gerçekleşme derecesi değişkenlik arz eder ve birçok faktöre bağlıdır; örneğin, beden uzantılarının (sanal eldivenler ve mimetik kontrol cihazlarının) kullanımı gibi teknik konulara ve oyuncunun oyuna kendini verme seviyesi gibi psikolojik faktörlere bağlıdır. Oldukça sürükleyici bedenleştirme deneyimlerini tanımlayan terimlerden biri, bedenleştirmenin mevcudiyetidir ki bazı araştırmacılara göre bu, "en yüksek özdeşleşme düzeyidir. Bu, kullanıcının medya karakteriyle gerçek bir bağ deneyimlediği duygusal bir süreç oluşturur." (van't Riet vd. 2018: 183). Şu ifadelere katılıyorum:

> Oyunlar, gündelik bedenleştirme deneyimimizi kopyalamaya çalışmak yerine hem gerçek hem de sanal dünyalarda hareket edebilen bir insan olmanın ne anlama geldiğine dair fikirlerimizi keşfedebileceğimiz ve genişletebileceğimiz bir ortam sağlar. (Farrow & Iacovides 2013: 331)

Bu konular, akademide giderek daha fazla tartışılan oyunlar ve din arasındaki karmaşık ilişkiye kadar uzanmaktadır; çünkü "din, popüler kolektif hayal gücü üzerinde dikkate değer

bir etkiyle birlikte oyun kültüründe önemli bir rol oynamaktadır" (Campbell vd. 2016: 641). Elbette, video oyunları ve din arasındaki ilişki çok yönlüdür ve birçok düzeyde ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, oyunlar dinî pratik ve inancı şekillendirir ve aynı anda onun tarafından şekillendirilir – tıpkı dijital dinin çevrim içi olarak yürütüldüğü şekliyle dine atıfta bulunmaması fakat dijital medyanın genel olarak dinî pratik ve inançla nasıl ilişki kurduğunu da incelemesi gibi. Dinin elbette çok esnek bir terim olduğunu kabul etmek de önemlidir. Örneğin, (birçok oyunun özelliği olan) etik ve ahlaki seçimler dinî içerik olarak adlandırılabilir mi? Bu tür mülahazalar göz önüne alındığında, bu bölüm, tümü din ile genel anlamda alakalı olan, oyunlaştırılmış bedenleştirme deneyimlerinin farklı türlerine ait üç örnek sunmaktadır.

Yaklaşık 10 yıldır Hindistan'da video oyunları geliştirilmektedir ve başlangıçtan beri bu oyunların birçoğu içerik olarak Hindu dini ve kültürüne sahiptir. Örneğin, ilk Hint konsol oyunu (Hanuman: Boy Warrior 2009), klasik Hindu metinlerinde anlatıldığı gibi, tanrı Hanuman hakkındaki mitolojik hikâyelere yoğun oranda dayanmaktadır. Oyun, oyuncunun oyun boyunca tanrıyı bedenleştirmesini gerektirir. Bu durum ve oyunun teknik olarak kullandığı birtakım usuller çok geçmeden uluslararası tartışmaları tetiklemiş, oyun genel olarak düşük teknik kalite nedeniyle eleştirilmiştir. Bununla beraber azınlık bir grup Hindu tanrılarının video oyun ortamlarına dâhil edilmesine karşı çıkmıştır (Zeiler 2014). Buna rağmen Hindistan'daki oyun geliştirme endüstrisi, yüksek büyüme oranları, yeni oyun geliştirme stüdyoları ve oyunların sayısında yaşanan patlamayla kapsamlı bir gelişme göstermiştir. Bu gelişmenin bir yönü, Hindistan oyun geliştiriciliğinin hem teknik hem de kültürel faktörler açısından giderek daha karmaşık hâle gelmesi ve oyun geliştirmenin genel olarak çeşitlenmesidir. "Son dönemde Hindistan'da geliştirilen oyunların

çoğu, nispeten küçük bağımsız stüdyolar tarafından yapılmaktadır. Unity oyun tasarım motoru ve diğer ücretsiz geliştirme yazılımlarının varlığı büyük bir avantaj olmuştur." (Mukherjee 2019: 39). Aşağıdaki üç örnek, bu çeşitlenmeyi ve Hindistan video oyunlarında bedenleştirilmiş din ile ilgili deneyimlerin nasıl uygulandığına ve kullanıldığına dair genel yaratıcı potansiyeli açıklayacaktır.

Mitolojik Maceralar: *Hanuman: Boy Warrior*

Hanuman: Boy Warrior (2009), bir konsol için, yani PS2 için piyasaya sürülen ilk Hint oyunuydu. Aurona Technologies Hyderabad tarafından Sony Computer Entertainment Europe için geliştirilen oyun, özellikle Hindu mitolojisini birleştirerek o zamanlar hâlâ gelişmekte olan Hint oyun geliştiriciliğini uluslararası izleyicilerin farkındalığına sunmayı amaçlıyordu. Oyunun hikayesi, klasik Hindu metin bilgilerini çok yakın bir şekilde takip etmektedir; özellikle de tanrı Hanuman'ı hem metinlerde hem de oyunda iblis benzeri *asuralar* olarak kişileştirilen kötülüğe karşı bilge ve sadık bir savaşçı olarak tasvir eden Hindu destanı Ramayana ve Puranic metinleri üzerinden. Ayrıca oyun, görsel olarak Hanuman'ı, gürz ve maymun benzeri bir silahla betimlemekte, bu açıdan metinsel olarak yetkilendirilmiş ikonografiyle tamamen aynı çizgide yer almaktadır. Oyun, kullanıcıya oyun boyunca bu son derece popüler Hindu tanrısını oyun karakteri olarak oynama veya somutlaştırma imkânı sunmaktadır. Bu açıdan oynanış Hanuman'ın yaşam öyküsünün bir çerçeve anlatısı olarak *asuralar*la savaşmayı içermektedir.

Oyunun geliştiricileri ve dağıtımcıları tarafından akıllıca bir hareket olarak düşünülen şey -zengin ve renkli Hindu mitolojik metin geleneklerinden çok popüler anlatıları ve ikonografileri eşsiz bir satış stratejisi olarak kullanmak- bazı dinî aktörler için büyük bir saldırı noktası olmuştur. Oyunun

piyasaya sürülmesinden hemen sonra, ABD diasporasında aktif olan bir Hindu grubu, video oyunlarına Hindu tanrılarını dâhil etmenin uygun(suz)luğu hakkında yazılı medyada hararetli bir tartışma başlattı. Bu grubun Hindu tanrılarının ve sembollerinin, özellikle de ABD'deki ticari ve sanatsal bağlamlarda, görselleştirilmesine alenen itiraz etme konusunda uzun bir geçmişi olmasına rağmen (Zeiler 2018), Hindu tanrılarını oyun ortamlarına dâhil etme yönündeki o zaman için yeni olan hamle, belirli bir ortama özgü, hususi bir tartışmayı tetikledi. Grup, birçok endişenin yanında asıl olarak belirli bir endişeyi dile getirmiştir: Onlara göre, bir tanrıyı simüle etmek (oynamanın veya somutlaştırmanın) saygısız ve ciddiyetsizdir. Hanuman'ın, (sadece) tanrılığını ve hikâyesini gösteren film, çizgi roman ve benzerleri gibi etkileşimli olmayan medya formatlarındaki çok başarılı, beğenilen ve tartışmaya sebep olmamış daha önceki terkiplerinin aksine, oyun ortamında Tanrıların yer alması, bu ortamın kendine özgü somutlaşma özelliğinden dolayı aşırıya kaçmak olduğu düşünülüyordu. Bunun nedeni, "somutlaştırılmış mevcudiyetle ilgili olarak [...] dijital oyunların geleneksel, etkileşimli olmayan medyaya göre belirgin bir avantajı olmasıdır. Ne de olsa dijital oyunlar, oyuncuların aktif olarak avataların yerine geçmeye davet edildiği tek ortamdır" (van't Riet et al. 2018: 188).

Bu gruba göre oyun ortamında bir tanrıyı somutlaştırmak, onu kontrol etmek, manipüle etmek ve yönlendirmek anlamına geliyordu. İzleyiciler için çok az somut deneyime izin veren veya hiç izin vermeyen çevrim dışı formatların aksine, bu tür somut deneyimleri kolaylaştıran ve hatta gerektiren etkileşimli oyun ortamı saldırgan olarak görülmüştü. "Hanuman: Boy Warrior hakkındaki tartışma bağlamında, tam olarak bu potansiyel, rahatsız edici nesne olduğunu göstermiştir: oyundaki simülasyon, yerleşik bir anlatı ve temsil ile yeni şeyler denemeyi sağlamıştır" (Zeiler 2014: 52). Bu

örnek, diğer hususların yanı sıra, bazı dinî gruplar için çevrim içi-çevrim dışı ayrımının hâlâ önemli olduğunu ve daha önce internet dışında aktarılan bir mitolojiyi belirli çevrim içi -yani oyun- alanlara getirmenin gerilim ve direnç yaratabileceğini göstermektedir.

Mistik Tecrübeler: *Antariksha Sanchar*

Hindu dinî (ve kültürel) içeriğine ve özellikle oyun ortamlarında somutlaştırılmış deneyimlerden yararlanmaya yönelik yenilikçi ve yaratıcı girişimlere bir yenisi daha eklenmektedir. Karmaşık ve eğlenceli bir yaklaşıma sahip bu tür girişimlerin yeni bir örneği yakında çıkacak olan *Antariksha Sanchar*'dır. Başlığı oyun geliştiricileri tarafından *Transmissions in Space* (*Uzaydaki İletimler*) olarak İngilizceye çevrilen oyun, "Bharatanatyam dansçısı Jayalakshmi Eshwar'ın dans repertuarından örnekler ve elektronik müzisyenlerin katkıları da dâhil olmak üzere, Hindistanlı Karnatik müzisyenler ve enstrümantalistlerin unutulmaz bir Hint klasik müziğinin özelliklerine sahiptir" (Antariksha 2017: s.y.). Anlatı ve oyun estetiği, Güney Hindistan'a özgü tapınak ayarlarını ve steampunk unsurlarını, ayrıca Güney Hindistan filmlerinin müziklerini ve klasik Hintli dansını içermektedir ki, bunların hepsi de Güney Hintli matematikçi Srinivasa Ramanujan'ın (1887-1920) tarihsel karakterini sergileyen bir anlatının içine karışmıştır. Resmî oyun sitesi oyunu, "Güney Hindistan'ın canlı kültürlerinden ilham alan spekülatif bir macera" ve "harika matematikçi Srinivasa Ramanujan'ın rüya teoremlerinden ilham alan ve klasik dansçı Jayalakshmi Eshwar'ın bir operasına dayanan üzerine tıklamalı (point and click) bir macera" olarak tanımlıyor (Antariksha 2017: s.y.). Henüz piyasaya sürülmemiş olsa da oyunun reklamı hâlihazırda yoğun bir şekilde yapılmıştır (Örneğin, yeşil ışık (greenlit) aldığı Steam'de, oyun fragmanlarında, etkinliklerde, dans gösterilerinde, gazeteci blog

yazılarında ve kendi web sitesinde). Oyun, özellikle de mistik unsurlar içerdiği düşünüldüğü için, Hindistan'da ve diğer ülkelerde çok takdir topladı ve ilgi gördü – diğer şeylerin yanı sıra spekülatif kurgu, Tamil punk retro bilimkurgu veya mitolojik fantezi olarak adlandırıldı.

Antariksha Sanchar'ın Hindu gelenekleriyle kurduğu ilişkide yer alan yenilikçi yaklaşımlardan sadece biri, oyunun içerisinde ve çevresinde somutlaştırma deneyimlerini kullanma şeklidir. En karakteristik oyun içi özelliklerden biri klasik Bharatanatyam dansıdır: bu dans sadece oyundaki mekaniklerden biri değildi, aslında bir oyun yapma fikrinin başlangıç noktası bir Bharatanatyam perfromansıydı. Baş oyun geliştirici Avinash Kumar'ın (2017) ifade ettiği üzere:

> Asıl düşünce bir oyun yapmak değildi, bir transmedya hikayesi ve bir transmedya ürünü yapmanın ne anlama geldiğini keşfetmek ve deneyimlerin nasıl olduğunu görmekti. Ve video oyunu bunun bir parçasıydı, ama açıkçası video oyunu o kadar yoğun ki, bu şeyin kahramanı gibi bir şey hâline geldi.

Oyun için dansın önemine dayanarak, şimdiye kadar oyunla ilgili gerçekleştirilen etkinliklerin çoğunda dans performansları sergilenmiştir. Bu performanslar, "hepsi bir araya geldiğinde, tarih, mitoloji ve yeni teknolojiyi harmanlayan ilgi çekici, sürükleyici bir hikâye anlatımı deneyimi sağlamaktadır" (Kappal 2018: s.y.). Bununla beraber dans, aynı zamanda en sürükleyici potansiyele sahip oyun-içi somutlaşma deneyimidir. Bir aktörün veya bir dansçının hareketini yakalayıp oyuna dâhil etmeyi mümkün kılan bir hareket sensörü tekniğinin kullanılmasıyla, gerçeğe çok benzeyen somutlaştırılmış oyun mümkün hâle gelir. Bu deneyim ayrıca, belirgin olmayan, harmanlanmış geleneklerin bir karışımını içeren oyunların aksine, *Antariksha Sanchar*'ın belirli bir Hint dans formuna,

Güney Hindistan menşeli olan Bharatanatyam'a odaklanmasıyla daha da geliştirilmiştir. Yine bu durum diğer şeylerin yanı sıra, Hindistan'ın oyun geliştirme için sunduğu dinî ve kültürel temaların ne kadar çeşitli olduğunu göstermektedir:

> Hindistan'ın yapılmayı bekleyen [...] kelimenin tam anlamıyla bin oyunu var, her eyalette ve o eyaletin her parçasında ve her köyde Bunun bir sonu yok, tüm hayatınızı bunu yaparak geçirebilirsiniz. Ama o orada alınmak için duruyor, bu yüzden sanırım asıl mesele onu kimin alacağı ve hangi büyük oyun şirketinin veya hangi yatırımcının nihayetinde [üstleneceği]. (Avinash 2017: s.y.)

Gerçek-Dünyadaki Felaketlere Maruz Kalmış: *Missing: Game For A Cause*

Bu oyun ikna edici, ciddi ve hatta eğitici bir oyun olarak adlandırılabilir ve "video oyunları yavaş yavaş benzersiz, kişisel hikayeler anlatmak ve oyuncu-seyircinin aktif katılımı yoluyla empati oluşturmak için mükemmel bir ortama dönüşüyor" anlayışı üzerine kuruludur (Solarski 2019: s.y.). Hindistan'da ve başka yerlerde, "oyun geliştiricilerinin, önemli gerçek dünya sorunlarına ışık tutmak için oyun ortamının kullanılabileceğini şimdi her zamankinden daha fazla fark etmiş olmasını" yansıtmaktadır (Kayıp 2017: s.y.). Aynı zamanda, "dinî ve politik anlatılar genellikle oyunun temelini oluşturduğu için ciddi oyunlara geçişin, oyunların genellikle çok karmaşık tarihsel ve kültürel çerçevelerle uğraşması anlamına geldiği" gerçeğine iyi bir örnektir (Campbell & Grieve 2014: 4). 2016'da piyasaya sürülen *Missing*, kısa sürede prestijli Hint NASSCOM Yılın Bağımsız Oyunu ödülünü kazanmıştır. Oyun, insan ticareti ve bununla ilgili sosyal ve kültürel sonuçlar konusunda farkındalık yaratmayı amaçlıyordu. Oyunda, kaçırılıp fuhuş için satılan bir kızı oynuyor ve özgürlüğe giden yolu bulmaya çalışırken Hindistan'da yaşanan

insan ticaretine tanıklık ediyorsunuz. Oyunu "bir tür sosyal deney" olarak nitelendirebiliriz (Satyajit 2017: s.y.). Oyunun geliştirilme aşaması ise oyunun içine girme potansiyeli ve bununla birlikte empati ve farkındalık geliştirmek için oyun-içi bedenleştirilmiş deneyimlerin tam olarak nasıl oluşturulacağı ve kullanılacağı konusunda zorlukları göz önüne sermiştir. Bu konuda oyun geliştiricisi Satyajit Chakraborti (2017: s.y.) şöyle bir gözlem yapmıştır:

> İşe koyulduktan sonra bu dünya hakkında neredeyse hiçbir şey bilmediğimi, bu insan kaçakçılığı dünyası hakkında neredeyse hiçbir şey bilmediğimi anladım. Bu dünya hakkında filmlere, medyaya, belki kitaplara dayalı bir algım var. Bu yüzden birkaç yere gittim, kaçırılmış ve sonra da kurtarılmış olan birkaç işçiyle, kurtarıcıyla, seks işçisiyle tanıştım. Şu anda başka mesleklere yerleşmiş durumdalar. Bu bir anlamda benim gözlerimi açtı. Bu insanlarla tanıştıktan sonra oyun tasarımını baştan sona değiştirmem gerekti.

Bu oyunda, farkındalığın tam olarak oyuncunun bedenleştirilmiş oyun-içi deneyimi aracılığıyla yaratılması dikkat çekicidir. Yani, *Missing*'i diğer oyunlardan ayıran önemli bir nokta, böyle karanlık bir temaya sahip (ağır anlatıma dayalı ve yavaş ilerleyen) bir oyunda bedenleştirilmiş bir deneyimin ne kadar farkındalık yaratabileceğini özellikle denemesidir:

> Bu oyunu kimsenin oynamayacağını düşünüyordum çünkü hiç eğlendirici değildi... Halbuki insanlar oyunu oynuyordu, bu gerçeğe biraz şaşırdım. Oyunu oynayan insanların... bu kızı gerçekten kurtarmak için çok acı çekmesi gerekiyor. Yani bu oyunlarda yapmadığımız garip bir şey. Onların oyunda kalmalarını sağlamak için eğlenceli hissetmelerini sağlıyoruz. Böyle olmazsa oyunu bırakacaklardır : Bir oyun tasarımcısının korktuğu tek şey de budur. Oyuncuyu rahatsız etmemeliyiz. Yeterince

> eğlenip eğlenmediğini her zaman dikkate almalıyız. Ve şu oyuna bakın, oyuncular zevk almıyor bilakis oyun baştan sona acı veriyor... Yani bir şekilde, Hindistanlı olmayan, bu tür bir şeyin olduğunu asla bilmeyen uluslararası izleyicilerde bile bir duygu [uyandırır]... Bunu oyun inceleme yazılarında gördüm ve hepsinde, daha önce hiç böyle bir şey oynamadıklarını söylüyorlardı. Bütün oynayanlar hatta üretken oyuncular bile. Çünkü daha önce piyasaya çıkmış böyle bir oyun yok. Hiçbir oyun aslında eğlenceden başka bir şeyden bahsetmez. Bu yüzden onlar için yeni bir deneyim oldu. (Satyajit 2017: s.y.)

Sonuç

Hint oyunculuk dünyalarına bedenleştirilmiş deneyimler uygulamak, Güney Asya din eğitimi ve diğer eğitimlerde yer alan çok uzun ve popüler bedenleştirme gelenekleri üzerine kuruludur. Örneğin, Veda metinlerinden beri, belirli beden (el, kafa ve diğer) hareketlerinin ve değişken vokallerin (dil ve gırtlak hareketlerinin salınımları tarafından üretilen), doğrudan ve çok bilinçli bir şekilde dinî ayetlerin ve ilahilerin öğrenilmesi ve okunmasıyla bağlantılı olduğuna dair tekrar tekrar karşımıza çıkan referanslar buluyoruz. Yani somutlaşmış deneyimler, en azından MÖ birinci binyıldan beri Güney Asya ezberleme ve sunma tekniklerinde bilinçli olarak kullanılmıştır. Bu açıdan, bu uygulamalar popülerleştikçe, Hindistan'daki dinî gruplar tarafından sürekli olarak ele alınmaları ve video oyunları da dâhil olmak üzere dijital çağa uyarlanmaları (bkz. Gerety 2018) şaşırtıcı değildir.

Hint bedenleştirmesi ve dijital alanlar üzerine yapılan ilk çalışmalar, gerçek karşısında yer alan sanal dikotomisinin o zamanlar öne çıkan tartışmalarıyla hâlâ büyük ölçüde aynı çizgidedir. Ancak bu erken araştırmalar bile, "Hinduizmin tamamen bedenleşmiş bir din olduğu gerçeğinin, bir tür

bedenden ayrışmanın meydana geldiği siber alanın, nihayetinde Hindu dinî faaliyeti için uygun bir ortam sağlayabileceği anlamına geldiği" sonucuna varmıştır (Scheifnger 2010: 212). Bilhassa oyun oynanan ortamlar söz konusu olduğunda, bugün Hint oyunları, (tartışmalı bir şekilde de olsa) yalnızca daha geleneksel anlatı, estetik, kıyafet kuralları, biçimleri gibi Hindu dinî ve kültürel içeriğini ihtiva etmemektedir, fakat bazıları özellikle bu türden içerikle alakalı bedenleştirilmiş tecrübeleri bile aktif biçimde kurcalamaktadır. Örneğin, (Hintli ve Hintli olmayan) oyunlar zaman zaman yalnızca Hindu tanrılarını içermekle kalmaz, aynı zamanda tanrıları oyun içinde bedenleştirir, yani bunları aktif bir şekilde oyun karakterleri olarak oynamayı talep eder. Bu bölümde ele alınan vaka çalışması şu hususlara işaret etmiştir: Diğer konuların yanı sıra, bazı dinî gruplar oyunun içeriğinden gücenebilmektedir. Bunun yanında gerçek-sanal dikotomisi tartışması, bunun bazı aktörler için neden ve ne düzeyde mutlak olarak önemli olduğuna dair soruları yanıtlamak için hâlâ yardımcı olabilmektedir. Bunlarla beraber genel olarak, oyun bağlamlarındaki somutlaşmış (dinî ve lâ-dinî) deneyimler, giderek artan bir şekilde iyi oyunların temel özellikleri olarak anlaşılmakta ve dünya çapında oyun geliştiricileri ve oyuncular tarafından bu şekilde keşfedilmektedir.

Tartışma Soruları

Oyunlaştırılmış bedenleştirme deneyimleri nelerdir ve bunlar din ile nasıl ilişkilendirilebilirler?

Oyunlaştırılmış bedenleştirme deneyimlerinin olası biçimleri nelerdir ve bunlar oyun ortamlarının ötesinde dinî aktörlerin bedenleştirme deneyimlerinden nasıl farklılaşırlar?

Özellikle Hint oyunları, oyun-içi bedenleştirme deneyimlerini nasıl ve niçin uygular ve kullanır?

Kaynakça

Antariksha (2017) *Antariksha Sanchar (Transmissions in Space).* Çevrim içi. Şu adreste erişime açık: www. Antariksha.in/ (erişim 15 Ocak 2020).

Campbell, H. A. Ve Grieve, G. P. (2014) "Introduction: what playing with religion offers digital game studies," H.A. Campbell ve G.P. Grieve (Eds.) *Playing with Religion in Digital Games* içinde, Bloomington: Indiana University Press, 1-24.

Campbell, H.A., Wagner, R., Luft, S., Gregory, R., Grieve, G.P. ve Zeiler, X. (2016) "Gaming religionworlds: why religious studies should pay attention to religion in gaming," *JAAR 84* (3): 641-664.

Farrow, R. Ve Iacovides, I. (2013) "Gaming and the limit of digital embodiment," *Philosophy & Technology, 27*: 221-233.

Gee, J. P. (2008) "Video games and embodiment," *Games and Culture 3* (3-4): 253-263.

Gerety, F. M. M. (2018) "Digital guru. Embodiment, technology, and the transmission of traditional knowledge in Kerala," *Asian Ethnology 77* (1-2): 3-31.

Kappal, B. (2018) *Antariksha Sanchar takes you on a fight of mythological fantasy.* Çevrim içi. Şu adreste erişime açık: www.livemint.com/Leisure/hKx2Jon8A30mQNWjpSd3KK/Antariksha-Sanchar-takes-you-on-a-fight-of-mythological-fan.html (erişim 15 Ocak 2020).

Kumar, A. (27 Ocak 2017) Personal Interview.

Lankoski, P. (2016) "Embodiment in character-based videogames," *Proceedings of the 20th International Academic Mindtrek Conference (AcademicMindtrek '16)* içinde, New York: Association for Computing Machinery, 358-365. DOI: https://doi.org/10.1145/2994310.2994320

Missing (2017) *Game for a Cause.* Çevrim içi. Şu adreste erişime açık: www.savemissinggirls.com/missinggame-for-a-cause/ (erişim 15 Ocak 2020).

Mukherjee, S. (2019) "Replaying the digital divide. Video games in India," P. Penix-Tadsen (Ed.) *Videogames in the global outh* içinde, Pittsburgh: ETC Press, 35-46.

Chakraborti, S. (16 Şubat 2017) Personal Interview.

Scheifnger, H. (2010) "Hindu embodiment and the internet," *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet 4* (1): 196-219.

Solarski, C. (2019) *The golden age of video games in India is finally here, and it's unlike anything we've seen before.* Çevrim içi. Şu adreste erişime açık: www.vice.com/en_in/article/bjw9xq/the-goldenage-of-video-games-in-india-is-finally-here-and-its-unlike-anything-weve-seen-before (erişim 15 Ocak 2020).

Van 't Riet, J, Meeuwes, A. C., van der Voorden, L. Ve Jansz, J. (2018) "Investigating the effects of a persuasive digital game on immersion, identifcation, and willingness to help," *Basic and Applied Social Psychology 40* (4): 180-194.

Zeiler, X. (2014) "The global mediatization of Hinduism through digital games: representation versus simulation in Hanuman: Boy Warrior," H.A. Campbell ve G.P. Grieve (Eds.) *Playing with Religion in Digital Games* içinde, Bloomington: Indiana University Press, 66-87.

Zeiler, X. (2018) "Digital journalistic uses of the terms 'sacred' and 'trivial': online press releases on portrayals of Hindu deities in the USA," *Journal of Religion, Media and Digital Culture 7* (3): 300-319.

19. Bedenleştirme: Dijital Öte Dünya

Amanda Lagerkvist
Türkçesi: M. Numan Sağırlı

> Üç tür ölüm vardır: İlki bedeniniz işlevini yitirdiğinde gerçekleşir. İkincisi beden mezara defnedildiği zaman gerçekleşir. Üçüncüsü ise, gelecekte bir gün, adınız son kez anıldığı vakittir. (David Eagleman, Sum: Forty Tales from the Afterlives, s. 23)

Dijital varoluş, kaçınılmaz olandan teselli ve sığınak sunuyor gibi görünmektedir. Adınız son kez söylenmiş (veya yazılmış) olsa bile, dijital öte dünyada ebedi devamlılığınızla kalırsınız. Dijital ışıklarınız açıktır, sonsuz görünen ağlarda parlar. Web 2.0 çağından bazı bağlantılar ve platformlar canlı, bazıları ölüdür ancak yine de metinsel ve görsel kalıntılarınızı içeren veri devrelerinde bir yerde var olmaya devam edersiniz. Sizden geriye hayatta kalanlar karşılayabiliyorsa dijital kalıntılarınız kazınır, robotik olarak yeniden yaratılır ve diriltilirsiniz. Asla gerçekten ölmüş olmazsınız. Ve en sevdikleriniz elinizden alındığında, anıtları sizi her yerde takip eden, zaman ve mekânda uzayan, her yeri kaplayan dijital ölülere tutunarak dünyayı dolaşırsınız. Dijital yedek bedenler, ağın kendisi kadar uyanık kalır, size titreşim verir, günün her saati sizinle sohbet etmeyi teklif eder. Böylece ölüler aynı zamanda, ölüm-öncesinde, hayatınızdaki ölüm-sonrası varlıklarını

da korumuş olur: Mezardan otomatik mesajlar alırsınız, evrimleşebilecek ve öğrenebilecek olan AI ölülerinin avatar bedenleriyle etkileşime girersiniz. Bu nedenle, son, bir şekilde medya tarafından sona erdirildiği için, ölenlerin tam olarak yeniden mevcudiyetini arzulayan medyanın içinde ve onun aracılığıyla yas tutma göreviyle karşı karşıya kalırsınız. Her şey yolunda, değil mi? Yoksa eksik bir şey mi var?

Göründüğü kadarıyla kutsala saygısız veya doğaüstü olaylara benzer bu senaryo, bazı çevrelere yabancı olmaktan çok uzaktır. Dijital öte dünya, çevresel medyanın çocuğudur; dijital teknolojiler ve her yerde bulunan bilgi işlem tarafından tekrar tekrar şekillendirilen mevcut insanî durumumuzun bir özelliğini örneklemektedir (Peters 2015). Aynı zamanda, medyanın bozulan bedenlerimiz ve sınırlı varlıklarımız için bir tedavi sunduğu, üstün teknolojinin sunduğu hayallerin bir örneğidir. Silikon Vadisi'nin baş rahipleri, dijital kültürü, insan varoluşunun "kusurlarına" ütopik bir panzehir sunacak şekilde tasvir etmekte, sınırsızlık, her şeyiyle hatırlama ve bedenden ayrıştırma fantezileri üretmektedir. Bu sibernetik mitolojisi, bedenlere yönelik maskülen bir mesafeyi gerektirir. Bu mitoloji, eti-kemiği geride bırakma ve maddi olmayan temasın ruhani biçimleri aracılığıyla iletişim kurma konusunda uzun süredir devam eden ütopik ve spiritüalist bir hayale aittir (Peters 1999; karş. Blackman 2012: 61).

Bu nedenle, dijital öte dünya birçok yönden zihin-beden ikiliğini bir daha tekrarlıyor. Ve yine de aslında iç içe geçmiş ve tartışılamaz üç varoluşsal gerçek karşısında ortaya çıkıyor. Birincisi, varoluş sınırlıdır. Bu, onun nihayetinde sona erdiği anlamına gelir. Sınırlılıkları onu kusurlu, tuhaf, dağınık ve anlamsız kılar. Ama aynı zamanda onu anlamlı, güzel ve geliştirici yapan da budur. Varoluş böylece unutkandır. Belleğin kendisi esasen seçicidir ve anlam bu koşula bağlıdır. Son olarak, varoluş ete kemiğe bürünmüştür ve bu itibarla

savunmasız ve ölümlüdür. Beden, benzersiz ancak derinden ilişkisel benliklerimizin başlıca varoluşsal eksenidir (Merleau-Ponty 1945/1962/2002). Beden ölümde de büyük önem taşır. Cenazelerin kültürel tarihinde, Thomas W. Laqueur (2015), Batı kültüründe ölü bedenin maddeselliğinin rakip tanımaz ehemmiyeti açısından güçlü bir argüman ortaya koyar. O, herhangi bir toplum ve dönemde, ölülerin temel işinin sosyal dünyanın sınırlarını belirlemek olduğunu savunmaktadır. Ölüleri önemseme şeklimiz insanlığımızın temelidir, medeniyetimizin sıfır noktasıdır. Laqueur'ü takip edecek olursak, bedenden ayrıştırılmış dijital öte dünya, *bizim* dünyamızın sınırları hakkında ne gösterebilir? Dijital ölüler, bedenlerinden ayrılmış sırf görsel ve metinsel kitabeler oldukları için, eğer varsa ne tür bir kültürel çalışma yapabilirler?

Varoluşçu medya araştırmalarında bir deneme olarak bu makale, dijital ölümden sonraki yaşam anlayışımızı üç tamamlayıcı yolla ilerletmek için ölümlü bedenleşme hakkında argümanlar öne sürecektir. Birinci argüman, varoluşçu felsefe geleneğine uygun olarak, risk normatiftir, çünkü varoluşçu için beden, *sınırın değeri*ni önemli şekillerde temsil eder (Jaspers 1932/1970). İkinci olarak, dijital öte dünyayı nihai olarak *bedenin* anlamlı yokluğunu dile getiren kültürel bir biçim olarak konumlandırıyorum. Ölüm ve dijitalin kesişimine dair yeni bir inceleme sunarken, Margaret Schwartz'ı (2015) takip ederek, bedenleştirmeye çoklu bakış açısıyla yaklaşan ve böylece bedenin kendisini bir araç olarak, bir anlam nesnesi ve geniş temsile ve verili yeniden dolaşıma tabi bir sembol olarak konumlandıran materyalist bir medya ve dijital anlayışı benimsiyorum. Bu yaklaşım, medyayı birbiriyle ilişkili şekilde temsil ve anlamlandırma olarak düşünen geniş bir medya kavramını gerektirir yani medyayı siteler ve ortamlar olduğu kadar kanallar ve araçlar olarak ele alır. Üçüncüsü, mümkünse ihtiyatlı bir şekilde, maneviyatın yerel biçimlerinin dijital öte

dünyaya kadar izini sürmek istiyorum. Aslında, bu kısa makaleye bu kadar dikkatli imaları baştan sona serpeceğim. Bu nedenle, daha da önemlisi, bu fenomenlerin sınıflandırılmış demografiler, kültürel bağlamlar ve gruplar üzerindeki genel etkisini ölçmeye çalışmaktan kaçınıyorum. Thomas W. Laqueur ile aynı çizgiyi takip ederek, Batı dünyasında ölülerle olan ilişkimizin, aslında hiçbir zaman büyü bozumuna uğramadığımızı gösterdiğini iddia ediyorum: "Çağımızda ölülerin çalışmasıyla ilgili modern olan şudur: kendimize rağmen inandığımız değişken bir sihir" (2015: 27).

Makale, buna ulaşmak için, süreçsel bir tipoloji sunarak (Lagerkvist 2017'den uyarlanmıştır) dijital öte dünyanın mevcut özelliklerini detaylı olarak irdeleyecektir. Bunu yaparken hem *dijital öte dünya fenomeni*ni -yani ortaya çıkan kültürel formları ve uygulamaları- hem de *dijital öte dünya yöneticileri*ni -yani, aşkınlık endüstrilerinin tüketici hizmetlerini- dikkate almaktadır. Dijital öte dünyanın, bedenleştirme ve bedenden ayrıştırma arasındaki gerilimlerin çok önemli olduğu bir tür yerel dijital maneviyat -bir "sonsuz ağ bilgisi" (Lagerkvist 2014)- için kaynak oluşturduğunu öne süren benim iddiam mütevazı ve düşündürücüdür ancak tarihsel olarak *derin zaman*da kök salmaktadır. Yani ölüm, oldukça hamarat olan insanlara verili bir evrensel ve varoluşsaldır ve insanın ölümle ilişkisi zaman ve mekâna göre değişiklik arz eder.

Bu müdahale, yitirilen ve geri dönen bedenler aracılığıyla çeşitli şekillerde gösterilecektir. Batı'nın ölüyle ilişkisine kültürel-tarihsel bir arka plan sağlayarak modernite ve dijital modernitede (ölü) bedeni arayacağım. Dijital öte dünyanın bedensiz ölüleri arasında kısa bir süre kaldıktan sonra, nihayet iklim değişikliğinin gölgesinde bir dizi bedensel geri dönüşe el atmayı tavsiye edeceğim. Umudum, nihai olarak, kayıp bedenin dijital varoluş içinde bedenleştirilmesi ve sorunsallaştırılması için varoluşsal bir değerlendirme sağlamaktır.

Kayıp Bedenler

Varoluşsal olarak konuşursak, ölüm ve kayıp her zaman özünde yok olan ve yiten bir beden meselesidir. Bir insanın bedensel olarak çürümesi veya zarar görmesi anlamında ölüm, giderek parçalanma ve nihayetinde yok olmadır. Lahitler ve mezarlar bu boşluğu doldurma girişimleridir – *özdünde medya*dır (Peters 2015). Ölülerin yerleştirildiği bu mahaller tarih boyunca oldukça önemsenmiş ve birçok değişim de yaşamıştır. Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*'ta (1974) bin yıldan fazla bir süredir modern öncesi ve Orta Çağ Avrupa'sında, iskeletler de dâhil olmak üzere cesetlerin günlük insan deneyiminin bir parçası olduğunu savunmuştur. "Hepimizin ölümlü olduğu" (*Et Moriemur*) bir kültürde ölüm evcilleştirilmiş, beklenen bir hadise hâline gelmiş ve ritüelleştirilmiştir. Ölüler, kilise avlularına gömülmüş, şehir merkezlerindeki kiliselerin hemen yanındaki ölü mahzenlerinde toplanmış ve kilisenin kutsal alanının himayesinde Kıyamet Günü'nü güvenle beklemeye koyulmuştur (a.g.e.: 22). Azizlerin bedenleri kutsal emanetler olarak saygı görmüş ve azizlerin etrafında gömülü olmamak (Laqueur'un "nekro-sosyallik" dediği 2015: 41) hiç gömülmemekle eş değer sayılmıştır.

12. yüzyıldan bu yana asırlar boyu, erken modernleşme, reform, aydınlanma ve sanayileşme süresince devam eden bir eğilimden bahsedebiliriz: Ölüm giderek bireyselleşmiştir (Ariès 1974: 27 vd.). 18. yüzyılın sonunda mezarlık, kilise avlusunun yerini aldı (ibid.: 74) ve 19. yüzyıl boyunca bireyselleşme devam ettikçe ölüm ötekinin ölümüyle ilgili bir sorun hâline geldi. Bu, romantik, dramatize edilmiş ve son derece yüksek düzeyde bireyselleştirilmiş ölüm kültünün ortaya çıkması ve matem, keder ritüellerinin de merkeze yerleştirilmesidir. Kabirler, yas tutanlar tarafından coşkulu ve duygulu bir şekilde ziyaret edildi. 20. yüzyıl modernitesinde ölüm ve ceset tecrit edilmiş ve gözden ırak tutulmuştur; ölüm tabu

olarak kabul edildiğinden ölüler hastanelerde ve kurumlarda saklanmış ve bakımları orada gerçekleştirilmiştir. Böylece bedenler "kaybolmuştur."

Çevrim içi ölüm hakkındaki çalışmalar, sosyal medyanın ölüm ve yası nasıl birbirinden ayırdığını, onları günlük yaşamda mevcut ve yaygın hâle getirdiğini göstermiştir (Walter 2018). Ancak ölüm pratiklerinin yeniden daha görünür hâle gelmesine rağmen çevrim içi yas tutanlar, çok nadir ölen kimselerin, ölü hallerinin fotoğraflarını paylaşmaktadır. Bu, ölü bedenin bariz bir şekilde hâlâ kayıp olduğunu gösterir. Dijital öte dünyada, (toplumsal varoluşa sahip; Laqueur 2015: 61) toplumsal ölüleri önemli kalıntılar olmadan buluruz. Tamamen bedenleşmiş yaşamlarının fotoğrafik hatırlatıcıları aracılığıyla çevrim içi ortama yerleştirilirler; onlar bedenden ayrıştırılmış, ebedi bir dijital alan mitini besleyen sosyal-bilgisel varlıklardır. Bu konuyu daha fazla araştırmak için dijital öte dünyayı daha kesin bir şekilde tanımlamamız gerekmektedir.

Dijital Öte Dünya - Süreçsel Bir Tipoloji

Akademisyenler dijital öte dünyanın haritasını çıkarırken öncelikle aşkınlık endüstrisindeki dijital kalıntıların kapitalizasyonunu hedefleyen bir politik ekonomi yaklaşımını savundular (Kiel 2016; Öhman & Floridi 2018; Kneese 2019).[1] Benim oluşturduğum tipoloji ise, duygusal kipler ve varoluşsal çabalar tarafından içerilişini göstermek amacıyla hem *öte dünya fenomenleri*ni hem de *öte dünya yöneticileri*ni kapsamaktadır. Böylece bir yeniden büyülenme alanı oluşturulmuş olur; bu da bir çeşit maneviyatın yerel bir formudur. Unutulmamalıdır ki bu fenomenler, dijital insanların bu alanda ifade ettiği varoluşsal ihtiyaçlara ticari olarak yanıt vermeye çalışan yöneticilere de bir dereceye kadar tekabül etmektedir.

Dijital öte dünya, üç tür *öte dünya olgusu*nu kapsar. Bunlar, öncelikle dijital izlerimizi, yani ister ölü ister diri olalım,

yeniden dolaşıma sokulan metinsel ve görsel kalıntılarımızı ve internetteki arama izlerimizi içerir. Yaşam-sonrası sosyal medya varlığımız bu kategoriye aittir. Bu tür bir varlık, ölüler otomatik hatırlatıcılarda göründüğünde, bir tür insan-olmayan faillik gerektiren ölü kullanıcıların aktif hesapları şeklinde olabilir. Ancak bu, genellikle, biyolojik ölümden sonra ölülerin sosyal varlığının devam ettiğini ima eden, anıtlaştırma yoluyla insan müdahalesine giren bir alandır. Ölülerin devam eden birleştirici varlıkları, yas tutanlar için bir rahatlıktır. Bu açıdan ikinci husus, dijital öte dünyanın aynı zamanda çevrim içi ölüm sonrası bellek çalışması olgusunun bir parçası olmasıdır. Son olarak, dijital öte dünya fenomeni, ölüm sonrası iletişimden müteşekkildir – yani, ölülerle sık sık çevrim içi olarak doğrudan konuşulur (Staley 2014). Ağ, ölüler uyanık hâlde seyrettiğinden ve internetin kendisi gibi, her zaman orada mevcut bulunduklarından tekno-manevi özellikler üstlenir. Ölüyle bağlantı sağlandığında, ani ve tam bir bağlantı duygusu da ortaya çıkar (Lagerkvist 2018).

Dijital öte dünya ayrıca üç tür *öte dünya yöneticisi*yle ilgilidir. Bunlar, mirasınızı korumayı, dijital varlıklarınızı ve hafızanızı yeni nesiller için muhafaza etmeyi vaat eden dijital miras alanındaki dijital gayrimenkul planlamacılarıdır. Bunlar genellikle depolama tesisleri, dijital eserler miras bırakma, kendinizin bir kısmını kaydetme veya sevdiklerinizin erişmesi için şifreleri saklama gibi işlevlere odaklanan dijital varlık yönetimi sağlayan ücretli özel hizmetler sunar. Bunun yanında şirketler kullanıcılara, öldüklerinde hesaplarının kontrolünü sevdiklerine teslim etme veya bir kişinin tüm çevrim içi yaşamını tek bir yerde düzenlemesine yardımcı olmak için tasarlanmış uygulamalar sunma olanağını da sağlamaktadır. Diğerleri, sökülmüş ve dağıtılmış dijital özneyi yeniden birleştirmek için yardım sunuyor. Bu gayrimenkul planlamacıları, mirasınızın bazı kısımlarını silme veya sosyal medya

hesaplarını kapatma seçeneğini içeren dijital kapatma hizmetleri de sunmaktadır.

Bazı hizmetler hem ölüm öncesi hem de ölüm sonrası anma törenini ve aktiviteyi etkinleştirecek şekilde ayarlanmıştır. Bunlar arasında daha önce bahsedilen web anıtları olduğu gibi, diğer taraftan iletişim kurmanıza, öldükten sonra veda mesajları göndermenize ve öldükten sonra paylaşılmak üzere son dileklerinizle ilgili video klipler kaydetmenize izin veren hizmetler de bulunmaktadır. Bu hizmetler sayesinde, hayatta olanlarla mezardan konuşabilir ve gelecekteki farklı zamanlarda, örneğin düğünlerde ve doğum günlerinde gönderilecek mesajları planlayabilirsiniz. Bu sayede benlik, öldükten sonra bile söz ve kontrol sahibi olabilir. Bu faillik yaratma biçimi ve ölmeden önce, mezara girdikten sonrası için mesajlar hazırlamak, öldüğümüzde hayatta olanlara neşeli bir şekilde mesajlar ileteceğimiz ve hatta onların eylemlerini yönlendireceğimizi ima etmektedir. Diğer hizmetler ayrıca "sizi" geleceğe teslim etmeyi vaat etmektedir. Son olarak bu, "genellikle geçmiş verilere dayalı yeni mesajlar üreten bir sohbet botu benzeri uygulama aracılığıyla, ölü bir kişinin sosyal davranışını kopyalayan yeni içerik oluşturmak için kişisel verileri kullanan" yeniden oluşturma hizmetlerini içermektedir (Öhman & Floridi 2018: s.y.). Avatar etkileşiminin ölüleri hayatımızdan daha az uzaklaşmış gibi gösterdiğine ve yas tutanlar için büyük bir rahatlık sağladığına inanılıyor. Ölümsüzlüğü arzulayan çağdaş transhümanist girişimlerde, daha çarpıcı bir şekilde, ölülerin zihinsel izlerini kapsamlı bir şekilde yükleyerek inşa eden benzer zihin klonları geliştirilmektedir.

Dijital öte dünya -hem fenomenler hem de yöneticiler bağlamında- karmaşık gerilimler sergilemektedir. Çevrim içi anıtlaştırma, bazen ölüm sonrası iletişim yoluyla, derin anlamlı bir merasim ve ölülerle devam eden bağların sürdürülmesine dair bir duygu içerir. Bu, kullanıcıların ölü arkadaşları

hakkında veya onlardan mesaj aldığındaki örneklerde olduğu gibi, garip bir ara etki alanı oluşturan daha sarsıcı, kafa karıştırıcı ve ürkütücü boyutlara karşı gerçekleştirilir. Ölü kullanıcıların olduğu birçok aktif hesap bulunmaktadır ve "Faceboook hayaletleri" ile karşılaşmak, rahatsız edici bir fenomendir. Bu nedenle, dijital öte dünya, korumak veya silmek için rasyonel veya pragmatik seçimlerimizi talep eden bir yönetimsel akıl yürütme alanıdır. Bununla beraber, oldukça gizemli "yeniden büyülenme" nitelikleri sayesinde, yerel bir dijital maneviyat biçimi dediğim şeyin ana hatlarını sunar.

Geri Dönen Bedenler

Bazıları dijital öte dünyayı yavan bulacaktır: Kartezyen fantezilerin ve ölümsüzlük, derinlik ve yanlış yerde anlam peşinde boş kovalamaların bir deposu olarak göreceklerdir. Diğerleri onu her anlamda zengin bulabilir, belki biri hariç. İnterneti taramak için "arama ekipleri" göndersek, fiziksel beden olmadan geri dönecekleri açıktır. Fakat bedeni belirsiz kılmanın, kültürel olarak eti ıskartaya çıkarmanın sonuçları nelerdir? Bu makaleyi, ölü bedenin imgelerde ve tasarım kurgularında temsili bir dönüş yaptığı anlamını tartışarak ve nihayetinde varlığımızın sınırlılık, unutkanlık ve bedenleştirmeden biri olduğunu yeniden vurgulayarak tamamlayacağım.

Bir ipucu, ölü bedenin görünürlük-görünmezlik dinamiklerinin onun dijital öte dünyasını etkilediğini savunan Margaret Schwartz'dan (2015) elde edilebilir. O, ünlülerin ölümleriyle bağlantılı olarak, ölü bedenlerin görünmez hâle gelmesinin, ölümden sonra görüntü üretiminin bolluğunu körüklediğini ortaya koymuştur. Böyle bir görünmezlik, bu bedenleri birer kaynağa dönüştürür: Parçalanıp yok olamayacakları için "üretken" kalırlar (2015: 88). Bu mantığın, halka mâl olan ikonik ölümlerin ve bedenlerin ötesinde, tüm dijital öte dünya için geçerli olduğu iddia edilebilir. Dijital medya, gizlenmiş cesetler ve

bedenleştirmeyi göz ardı etme kültüründe bedenin vekilleridir. Bu nedenle dijital ölüler, yalnızca insan varoluşunun artık dijital olması nedeniyle değil, aynı zamanda modern dijital toplumlarda ölü bedenlerin genel olarak görünmez olması nedeniyle, böylesine üretken bir bolluk içinde temsil edilmektedir.

Distopik bilimkurguda, Schwartz'ın analizine göre, kültürel olarak atılan bedenin aynı zamanda yeni temsil bedenleri doğurduğu bu "insanlık sonrası durumun" müzakerelerini buluruz. Bu türde, vücudun ikircikli durumuna rağmen başrolü oynadığını öne sürüyorum. Richard K. Morgan'ın aynı adı taşıyan romanından (Kalogridis 2018) uyarlanan siberpunk TV dizisi *Altered Carbon*, bedenleştirmenin, var olmak için hayati olduğu bir geleceği anlatıyor. Bedenler hâlâ vazgeçilmezdir ancak yalnızca kullanılıp atılabilir şekilde. Zihin de sibernetik bir "yığın" içinde depolandığından ölümün üstesinden gelinir. Bu nedenle, kişinin/bilincin içinde bulunduğu geçici beden, kişiye karşı oldukça kayıtsızdır, yani bedensel donanım değişiklikleri olsa da kimlikler değişmeden kalır. Başka bir yerde tartıştığım gibi (Lagerkvist 2017), *Black Mirror* dizisinin "Be Right Back" ("Hemen Döneceğim") bölümünde, tamamen bedenleşmiş ancak duyarlı olmayan "keder botları" (griefbots), müteveffanın kopyaları olarak insanın yas alanına girdiğinde yas tutmanın (imkânsızlığı) hakkında sorular ortaya çıkıyor. Burada, otantik ve orijinal insan bedeni, eşsiz insanlığımızın yeri doldurulamaz, birincil yeri olarak adlandırılır. Bedenle ilgili bir başka açı da *West World* dizisinde sunulmaktadır (Nolan & Joy 2016). Bu dizide, yavaş yavaş duyarlılık kazanan, deri dokusuyla ve yerinde dört duyu ile inşa edilen ölümsüz robotlar, insana ait bir sonluluk duygusuyla -sonlu bedenlenmiş varlıklar olma duygusuyla- programlandığı ve başlarına gelen adaletsizliklerle beraber defalarca öldürüldükten sonra hayatta olmanın gizemleriyle yoğun bir şekilde mücadeleye girmektedir.

Yapay zekâ ölülerinin bu kehanet tasarımı kurgularındaki ana tema, benim kanaatime göre yok oluştur. Yani, kültür ve uygarlığın ölümlülüğü kisvesi altında sınırlılıkları temalaştırırlar ve aynı zamanda insan üstünlüğünün ölümüne veya alternatif olarak onun potansiyel hayatta kalışına başvururlar. Bu, kaybedilen ve yeniden sahiplenilen bedenin prizması aracılığıyla gerçekleştirilir. Bedenle meşgul olmak, o bedenin dolgunluğuna geri dönme arzusuna vurgu yapar ki bu arzu matem durumunda daima sevilen malum *kişiye* yöneliktir. Teknoloji sektörünün kendi içindeki bilimciliğinin öte dünya tahayyüllerine ve tekno-maneviyatlarına daha fazla yakınlaştığımızda ise, bu bedenin anında tekrar var olmasına yönelik istekler bulabilmekteyiz. Bu yüzden bazı geliştiriciler şimdi bedenlerle zihin klonları üretiyorlar.[2] Çember böylece daralıyor: Cisimler atılıyor ve yine de bedenler olarak var olduğumuz derin anlamın altını çizerek yeniden bedenlere kavuşuyoruz. Seven, incinen, ihtiyaç duyan, arzulayan, yas tutan ve ölen bedenler. Bedeniz, öyleyse varız.

Toprak, Veri, Işık - Son Mülahazalar

Toprağa defnedilen, fotoğrafik görüntü olarak depolanan, kod ve piksele gömülen, veri olarak dolaşıma girmiş, otomasyonun bir avatar örneği olarak kurulmuş olan ölüler, kültürün sınırlarına hitap eden bir medya içinde ve medya olarak yer almaktadır. Bu makalede, kültürdeki ölü (bedeni) birçok vektörü boyunca önemli bölgelerine kadar takip ederek bedenleştirmenin kaderini ve konumunu araştırdım: bunlardan biri de cisimsiz dijital öte dünyaydı.

Dijital öte dünya, dijital varlıklarımızın ilgilenilmesi ve yönetilmesi gereken bir şey olması gerçeği ve rasyonellikten hareket eder. Bununla birlikte, dijital öte dünyanın maneviyatın yerel formları için de bir kaynak olduğu öne sürülebilir. Aslında o, çeşitli duyarlılıkları kapsayan esrarengiz bir sınır ve

aşkınlık alanıdır. Bunu ölülerin çevrim içi olduğu ve kendilerine gönderilen mesajları aldıkları inancına kadar izledim. Bu, aynı zamanda, ağ tamamında dolaşan ölülerin dolaşımlarındaki ürkütücü ve hayaletvari musallat oluşlarında da görülebilir. Ayrıca, sibernetik, siberpunk ve seküler-rasyonel teknoloji sektörünün bizzat kendisi, yapay zekâ ölüleri hakkındaki vizyonlarında ve de tasarım kurgularında, bedenin nasıl ortadan kaybolduğu ve alacalı ancak aşikâr bir "geri dönüş" sağladığı arasında bağlantılar olduğu da gösterilmiştir. Bunları, dijital öte dünyayı yüce mitlerin ötesinde, bir profesyonellik motoru ve yavan kültürel biçimler için tasavvur etmeyi mümkün kılan, zamanımızın daha büyük yaşam ve ölüm sorunlarıyla yüzleşmemiz karşısında *varoluşsal çabaların* ifadeleri (Lagerkvist 2018) olarak görüyorum. Laqueur'ün herhangi bir toplumda ölülerin çalışmasıyla ilgili görüşünü takiben, bu çabalar, geniş tekno-bilimsel ve ekolojik dönüşümler nedeniyle bu tür sınırların derin bir yeniden müzakereye tabi olduğu bir zamanda, ölümlülüğümüzün ve insanlığımızın sınırlarındaki nihai meselelere değinir.

Ekolojik krizin insanların ölülerle nasıl ilgilenmek zorunda kaldığını gösteren bir gelecekte bedenleştirmenin ne anlama gelebileceğini irdeleyen spekülatif bir notla yazıyı bitireceğim. "Sylvan Constellation", amacı hem karbon emisyonlarını sınırlamak hem de gelecekte defnedilecek tüm şehir sakinlerine yer sağlayacak çevre dostu yeni defin uygulamaları bulmak olan Future Cemetery (*Geleceğin Mezarlığı*) tasarım yarışmasını 2016 yılında kazanmıştır.[3] Bu projede çürüyen ölülerin kalıntıları mezarlıklara elektrik sağlamak için ışığa dönüştürülmektedir. Proje bu lambaları, ölen kişinin dijital kalıntılarına bağlayarak, dijital öte dünyada bedenin geleceğini tasavvur etmenin farklı bir yolunu sunmaktadır. Dijitali kültürel düzenin merkezinde bir türbe olarak yeniden onaylamak yerine, bu aslında yardımcı bir kaynak niteliği taşır. Belki de dijital öte

dünyayı daha az merkezî hâle getirerek, onu bir yardım olarak yeniden tasavvur ederek, gezegenle ve fiziksel evrenle olan bedenleştirilmiş bağlantımızı hatırlayabilir miyiz? Dünyamızla, birbirimizle daha derin bir ilişkinin ve yaşam dünyalarımızdaki teknolojilerin daha akıllıca konumlandırılmasının çağımızın sonunda nasıl hayata geçirilebileceğini hatırlatarak, bu, sınırı, unutkanlığı ve yeni baştan bedenleşmeyi geri kazanma olanağı sunar. Burada, bedenleri bizzat bize ve dünyaya damgasını vurmuş ve dijital öte dünyaları onlarla ilgilenebileceğimiz yerlerden sadece birini sunan tekil, sınırlı varlıklar olarak biyosferdeki hatıralarını ve aidiyetlerini onurlandıran ölülerle birlikte yaşamanın yollarını tasavvur etmeye başlayabiliriz.

Tartışma Soruları

Dijital öte dünyada bedenin kaderi nedir ve bu, toplumsal dünyamızın sınırları hakkında ne söyler?

Dijital öte dünyanın yerel maneviyatının ana hatları nelerdir?

Ölümlülüğün dinî tasavvurlardaki merkezîliği göz önüne alındığında, eğer dijital öte dünyada *ad infinitum* yaşayabilseydik, bu durum gelecekteki dindarlık ve ölüm kavramının kendisi için ne anlama gelirdi?

Notlar

1. Dijital öte dünyayı tipolojileştirmenin bir sorunu, bu hizmetlerin ve fenomenlerin sürekli değişmesi ve şirketlerin sonsuzlukta ticaret yapıyor olsalar da aslında oldukça fani olmalarıdır. Bu şirketlerin güncellenmiş bir listesi için bkz. https://onlineafterdeath.weebly.com/active-services.html
2. https://terasemcentral.org
3. https://hyperallergic.com

Kaynakça

Ariès, P. (1974) *Western Attitudes Toward Death (L'Homme Devant la Mort)*, Baltimore: John Hopkins University Press.

Aupers, S., ve D. Houtman (Eds.) (2010) *Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, Leiden: Brill.

Blackman, L. (2012) *Immaterial Bodies: Affect, Embodiment, Mediation*, London: Sage.

Eagleman, D. (2009) *Sum: Forty Tales from the Afterlives*. New York: Pantheon.

Jaspers, K. (1932/1970) *Philosophy* (Vol. 2). Chicago and London: University of Chicago Press.

Kalogridis L. (Creator) (2018) *Altered Carbon*. J, Lenic (Producer). Virago Productions, Netfix.

Kiel, P. (2016) "The Emerging Practices of the Collective Afterlife: Multimodal Analysis of Websites for Post Mortem Digital Interaction," AoIR 2016: The 17thAnnual Meeting of the Association of Internet Researchers. Berlin, Germany.

Kneese, T. (2019) "Networked Heirlooms:The Affective and Financial Logics of Digital Estate Planning," *Cultural Studies* 33(2): 297-324.

Lagerkvist, A. (2014) "The Netlore of the Infnite: Death (and Beyond) in the Digital Memory Ecology," *New Review of Hypermedia and Multimedia*. https://doi.org/10.1080/1 3614568.2014.983563

Lagerkvist, A. (2017) "The Media End: Digital Afterlife Agencies and Techno-Existential Closure." A. Hoskins (Ed.) *Digital Memory Studies: Media Pasts in Transition* için, New York: Routledge, 48-84.

Lagerkvist, A. (2018) "The Internet Is Always Awake: Sensations, Sounds and Silences of the Digital Grave." A. Lagerkvist (Ed.) *Digital Existence: Ontology, Ethics and Transcendence in Digital Culture* içinde, London: Routledge, 208-228.

Laqueur, T. W. (2015) *The Work of the Dead: A Cultural History of Mortal Remains*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Merleau-Ponty, M. (1945/1962/2002) *The Phenomenology of Perception*, London: Routledge.

Nolan, J. & Joy, L. (Creators) (2016) *West World*. J.J. Abrams (Executive Producer). Warner Bros. Television.

Öhman, C. and Floridi, L. (2018) "An Ethical Framework for the Digital Afterlife Industry," *Nature Human Behavior* 2(5). http://dx.doi.org/10.1038/s41562-018-0335-2

Peters, J. D. (2015) *The Marvelous Clouds: Toward a Philosophy of Elemental Media*, Chicago: The University of Chicago Press.

Peters, J. D. (1999) Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication, Chicago: University of Chicago Press.

Schwartz, M. (2015) *Dead Matter: The Meaning of Iconic Corpses*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Staley, E. (2014) "Messaging the Dead: Social Network Sites and Theologies of Afterlife." C. M. Moreman ve A. D. Lewis (Eds.) *Digital Death: Mortality and Beyond in the Digital Age* için, Santa Barbara: Praeger, 9-22.

Walter, T. (2018) "The Pervasive Dead," *Mortality*. https://doi.org/10.1080/13576275.2017.1415317

BÖLÜM 3

DİN VE DİJİTAL MEDYA ARAŞTIRMASI ÜZERİNE MÜLAHAZALAR

20. Dine ve Yeni Medyaya Yaklaşımda Teorik Çerçeveler

Knut Lundby ve Giulia Evolvi
Türkçesi: M. Numan Sağırlı

Giriş

"Yeni medya" olarak görülebilecek şeyler zaman geçtikçe değişmektedir. Medya ve din üzerine yapılan araştırmalar, tek-yönlü kitle iletişim araçlarından ağ bağlantılı medyaya, analogdan dijital teknolojilere doğru geçiş yapmıştır. Bu bölümde gösterilen teorik yaklaşımlar da aynı yolları takip etmektedir. Hepsi de analog kitle iletişim araçlarıyla başlamış, daha sonra dijital ağ bağlantılı medyayı ele almaya çalışmıştır. Bu internet teknolojilerinin yaygınlaşması, dinî uygulamalar ve inançlar üzerinde de bir etkiye sahiptir. Bu bölüm, öğrencilere ve akademisyenlere, şu anda baskın ve hâlâ gelişmekte olan dijital medyaya odaklanarak, din ve medya çalışmalarına yönelik temel teorik yaklaşımlara genel bir bakış sağlamayı amaçlamaktadır. Bölüm şu soruları incelemektedir: Din ve dijital medya çalışmalarında kullanılan temel teorik yaklaşımlar nelerdir? Bu teoriler dijital din araştırmalarındaki soruları ve konuları nasıl etkilemektedir? Bunun, özellikle dindar kullanıcılar ve cemaatlerde yeni medya katılımı ve etkileşimi üzerine yapılan çalışmalar için bir yorumlama merceği işlevi görmesi umulmaktadır.

Din ve (Dijital) Medya: Birbiriyle Bağlantılı İki Unsur

Din ve medya alanındaki akademik çalışmalar, dinî geleneklerdeki sözlü aktarımların ve metinsel uygulamaların, medya tüketimine din-benzeri yaklaşımların ve medya platformlarında dinin temsilinin araştırılmasını içermektedir. Bu akademik çalışmalar, din ve medyayı, sıklıkla hem tarihsel hem de çağdaş bağlamlarda birbiriyle bağlantılı unsurlar olarak değerlendirmiştir. Örneğin, sözlü gelenek içinde bir yazı kültürünün kurulması, erken dönem Hristiyanlığın otorite yapısında önemli değişikliklerin fitilini ateşlemiş ve matbaa, Avrupa'daki Protestan Reformunun şekillenmesinde kritik bir rol oynamıştır (Horsfield 2015). Aynı zamanda, telgraf ve basın gibi yeni teknolojilerin devreye girmesi de dinî bir bakış açısı üzerinden anlaşılmıştır. James Carey (1992) iletişimde *aktarım* (*transmission*) görüşünü, medyanın ulaşım araçları olduğu ve bunun keşifler ve dinî yayılma zamanlarında "Tanrı'nın yeryüzündeki krallığının" genişlemesine (16) bağlı olduğu için dinî kökleri olduğu önermesiyle kavramsallaştırmıştır. Carey'nin önerdiği ikinci yaklaşım, iletişimde *ritüel* görüşü, medyanın toplumsal anlam oluşturma sürecine, özellikle de paylaşılan toplumsal inançların temsillerini sağlamada katılabileceği fikrini dinden ödünç alınmıştır.

Medya ve din arasındaki bu karşılıklı bağlantılar nedeniyle ve Carey'nin çalışmasında da örnekle gösterildiği üzere, alan genellikle disiplinlerarası bir bakış açısı üstlenmiştir. Dinî çalışmalar, çok-modlu medya metinlerinin üretimini, dolaşımını ve alımını ve ayrıca kullanıcıların dijital ortamlarda din ile olan etkileşimini daha iyi anlayabilmek için medya çalışmalarına ait bir yaklaşımdan yararlanabilir. Benzer şekilde, medya çalışmaları da maddi ve ritüel uygulamalar aracılığıyla sembolik anlamların yaratılışı hakkında dinî çalışmalardan teoriler ödünç alabilir. Bu hem sosyoloji, antropoloji, psikoloji,

tarih, ilahiyat gibi disiplinleri içeren sosyal bilimler ve beşerî bilimleri, hem de internet, bilgisayar bilimleri ve bilişimle ilgili çalışmaları ilgilendiren bilimleri kapsayan yaklaşımların ortaya çıkmasıyla sonuçlanabilir.

Din ve (Dijital) Medya: Tanımlar ve İçerimler

Bu bölüm, "dijital medya" ve "din" kavramlarının çeşitli tanımlarından elde edilen teorik çerçeveler takdim etmektedir. "Dijital medyayı," bilgisayarlarda veya mobil cihazlarda içerik oluşturan, dağıtan ve depolayan dijital tabanlı iletişim cihazları olarak kabul ederiz. "İnternet" terimi, dijital medyaya dayalı iletişim kalıpları oluşturmaya yardımcı olan bir bilgisayar ağını belirtmektedir. Bugün, dijital medya (radyo ve televizyon gibi "eski medya"nın aksine) son zamanlardaki gelişmeleri nedeniyle ve aynı zamanda mevcut iletişim dinamiklerini -örneğin, çevrim içi ve çevrim dışı faaliyetler arasındaki sınırı bulanıklaştıran medya pratikleri yaratarak- değiştirdiği için, genellikle "yeni medya" olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle, bu kitabın "dijital medya" tanımı onu çevrim içi ve çevrim dışı ortamlara aynı anda bağlı olan uygulamalar için bir çerçeve olarak görmektedir. Bu bölümde, ağırlıklı olarak "dijital medya" terimini kullanmayı tercih ettik, fakat çalışmalarında "yeni medya" kullanmayı seçen akademisyenlerden de bahsettik ve bu durumda onların tercih ettiği terimleri kullandık.

Din ve internet üzerine yapılan çalışmalar, dinî çalışmalarda ve ilgili alanlarda zorluklar yaratan "din" tanımıyla ilgilenmiştir. Sosyolog Emile Durkheim'a göre (1995 [1912]), din toplumsal bir olgu, "onlara bağlı olan herkesi [...] tek bir ahlaki cemaatte birleştiren [...] kutsal şeylere ilişkin birleşik bir inançlar ve uygulamalar sistemi"dir (44). Günümüzde, din "birleşik bir sistem" olarak görünmemektedir. Antropolog Clifford Geertz (1985), farklı bir bakış açısı önererek, dini insanlarda ruh halleri ve motivasyonlar oluşturan bir semboller sistemi

olarak kavramsallaştırmıştır. Bu tanım kutsal tasavvurundan ziyade sembollere odaklandığı için, din ve medya alanındaki önde gelen akademisyenler tarafından benimsenmiştir (Campbell 2007; Hoover 2006). Bu bölümde, interneti, dinin hayal edilebileceği, müzakere edilebileceği ve geleneksel dinî kurum ve gelenek anlayışının dışında da yaşanabileceği bir alan olarak kavramsallaştıran dijitale yönelik yaklaşımları betimleyeceğiz.

Tartışma: Medya ve Dine Yaklaşımlar

Bu bölüm, Tablo 20.1'de de gösterildiği üzere, din ve medya araştırmalarına yönelik dört teorik yaklaşıma odaklanmaktadır. Başlangıçta bu teoriler "eski" medya ile ilişkili olarak detaylı bir şekilde işlenmiş, fakat daha sonra akademisyenler onları dijital kültüre uyarlamıştır. Kitabın 2012'deki baskısında yayınlanan bölüme istinaden, aşağıdaki tabloda "teorik gelişmeler" olarak ifade edilen dijital kültürün hususiyetlerini açıklamak için bu mevcut çerçeveler üzerine inşa edilmiş olan daha güncel teorileri de tartışacağız. Alan kısıtlılığı nedeniyle, her bir yaklaşım için seçilmiş belirli bir vaka çalışmasına odaklanarak, kendimizi her yaklaşımdaki bazı önemli çalışmaları ve bazı ilgili yazarları tartışmakla sınırlandırdık (bkz. Tablo 14.1 ve aşağıdaki önerilen okuma listesi).

Tablo 20.1 **Dijital kültüre yönelen medya ve din yaklaşımları**

Medya araştırmaları yaklaşımı	İlgili yazar(lar)	İlk yaklaşımı genişleten örnek bir vaka çalışması	Teorik gelişmeler
Medya ekolojisi	M. McLuhan J. Meyrowitz	"New media, Wikifaith and church brandversation: a media ecology perspective" (Musa and Ahmadu 2012)	Medya çevreleri

Medyalaşma (*Mediation*)	G. Lynch B. Meyer S. Hoover	"Augmented graves and virtual Bibles" (Hutchings 2016)	Üçüncü alan: hiperdolayım
Medyalaştırma	S. Hjarvard K. Lundby M. Lövheim	"Digitalizing Tibet: a critical Buddhist reconditioning of Hjarvard's mediatization theory" (Grieve, Helland, and Singh 2018)	Derin medyalaştırma
Teknolojinin toplumsal olarak şekillenişi	H. Campbell	"Why does the Archbishop not tweet? How social media challenge church authorities" (Gelfgren 2015)	Medyalaştırılmış dinî tasarım

Alan sınırı göz önünde bulundurulduğunda, tartışma kısa olmalıdır. Bu yaklaşımların örtüşebileceğini ve bu bölümde inceleyeceğimiz üzere, farklı teorilerden gelen unsurların birleştirildiği örnekler olduğunu fark etmek önemlidir. Odak noktamız özellikle teorik çerçeveler üzerindedir, ancak bunlar aynı zamanda dijital din araştırmaları için metodolojiler üzerine düşünmeyi de gerektirmektedir. Bu bağlamda, "Approaches to digital methods in studies of digital religion" (Tsuria vd. 2017) makalesi, alandaki hâkim metodolojilerin geçerli bir özetini sunmaktadır.

Din ve dijital medyaya yaklaşım için teorik çerçevelerin sunumu kendi akademik ufkumuzla sınırlı olacaktır. Knut Lundby, din sosyolojisi arka planına sahip bir medya akademisyenidir ve çalışmaları, yüksek modern İskandinav toplumlarındaki Hristiyan geleneklerine vurgu yapmaktadır. Giulia Evolvi, Kuzey Amerika akademik geleneğinde medya araştırmaları ve dinî araştırmalarda bir arka plana sahiptir

ve Katolik Güney Avrupa'daki dinî değişime odaklanmaktadır. Bu nedenle, bu bölümdeki düşünce bağlamı, başta Avrupa ve Kuzey Amerika olmak üzere medyaya doymuş toplumların bağlamıdır. Bu teorik çerçeveleri Avrupa merkezli olmayan bir perspektiften uyarlama ve değiştirme ihtiyacının, ayrıca erişilebilirlik, ifade özgürlüğü ve medya yayılımı meselelerinin açıklanmasına yönelik ihtiyacın farkındayız. Bununla birlikte, dijital medya teknolojilerinin artan küreselleştirici etkisinin, bu teorik genel bakışı diğer jeo-kültürel bağlamlara odaklanan bilim adamları için de yararlı hâle getirebileceği umulmaktadır, biz de onları, bu teorileri diğer dinî çevrelerde eleştirel olarak uygulamaya davet ediyoruz.

Aşağıdaki bölümlerin her birinde, ilk olarak medya ve dine belirli bir teorik yaklaşımı açıklayan bazı ana çalışmaları sunacağız; ardından, bu teorik çerçeve aracılığıyla incelenen yakın tarihli bir vaka çalışmasından bir örnek getireceğiz; son olarak, açıklanan çerçeveye dayalı teorik gelişme(ler) takdim edeceğiz.

Medya Ekolojisi

Medya ekolojisi terimi, Neil Postman tarafından icat edilmiştir. Ne var ki, bu yaklaşım medya akademisyeni Marshall McLuhan'dan mülhemdir. O, elektronik ağların "küresel köyünü" erken dönemde öngörmesiyle üne kavuşmuştur. McLuhan, dijital öncesi medya çağında meşhur "araç, mesajdır" (1964) ifadesini icat ederken, esas olarak televizyona atıfta bulunmuştur. Ancak çalışmaları dijital medyaya uyarlanmış ve medya ekolojisi perspektifini etkilemiştir (Clark 2009). Dijital medyaya uyarlanmış ve medya ekolojisi perspektifini etkilemiş olduğu için, McLuhan'ın çalışmalarını burada kısaca tartışacağız. Ayrıca örnek olarak Bala Musa ve Ibrahim Ahmadu'nun medya ekolojisini dijital çağda kilise araştırmalarına uygulayan çalışmalarına ışık tutacağız.

McLuhan, medya teknolojilerinin insanların yaşamları üzerindeki etkisini teknolojik determinizm olarak nitelendirilen bir yaklaşımla inceledi. McLuhan'ın ölümünden sonra, bu yaklaşım, Joshua Meyrowitz (2008) tarafından her bir medya türünün farklı özelliklerini -örneğin, yazılı basın ve televizyonun farklı düşünme biçimlerini ve değer sistemlerini nasıl teşvik ettiğini- tanımlamak için ortaya atılan "araç teorisi"ne eklemlendi. McLuhan, nadiren din hakkında yazmış olsa da onun Katolik arka planının, özellikle de İngiliz yazar G.K. Chesterton'ın mistik Hristiyanlığının ve Katolik düşünür Thomas Aquinas'ın biçimsel nedenselliğinin, teorik çalışmalarını etkilediğini düşünmek için nedenler bulunmaktadır (McLuhan 2010; McLuhan ve Szklarek 2010).

İnternet öncesi dönemde kavramsallaştırılan medya ekolojisi teorisi, medyayı teknolojik iletişimin yanı sıra bedenleri, dilleri ve sembolleri içeren karmaşık teknolojik ağların bir parçası olarak görür (Newton 2015). Medya ekolojisi perspektifinin, çevrim içi ve çevrim dışı ortamlar arasında meydana gelen ve medya uygulamalarını merkezine alan melez ve karışık aktivist uygulamaları ele almada yararlı olduğu kanıtlanmıştır (Treré 2019). Dijital din ile ilgili olarak, iletişimsel ekolojiler, belirli bir organizasyonu farklı bir çevrim içi ses olarak markalaştırmak için hikâye anlatımı tekniklerinin uygulanmasına yardımcı olur (Cheong 2017).

Medya Ekolojisi: Uygulamaya Yönelik Bir Örnek

Medya ekolojisi perspektifi, dijital din araştırmalarına uygulanmıştır. Örneğin, Musa ve Ahmadu (2012) "wikifaith" (*viki-inanç*) ve "brandversation" (*markaya dönüşüm*) olarak tanımladıkları olguları tarif edebilmek için bir medya ekolojisi yaklaşımı benimsemişlerdir. Bu iki terim sırasıyla kiliselerin yeni ve değişen ortamlarda gelişimine ("wiki," "hızlı" anlamına gelir ve değişikliklere işaret eder) ve kiliselerin kendilerini

marka olarak algılama eğilimlerinin artmasına atıfta bulunmaktadır. Bu iki özellik, yeni medyanın varlığı ve çoğalması, yetkilerin değişmesi ve çevrim içi ve çevrim dışı mekânlar arasında dinî uygulamaların eş zamanlı delokalizasyonu ve çoklu-lokalizasyonu ile karakterize edilen ortamlardaki kiliselerle ilgilidir. Musa ve Ahmadu, medya ekolojisi yaklaşımını dijital dine uyarlayarak, kiliselerin bir yandan temel mesajlarına sadık kalmaya çalışırken aynı zamanda iletişim kurmak için yeni teknolojilere nasıl uyum sağlamaları gerektiğini açıklayan bir teori sundular.

Teorik Gelişmeler ve Dijital Kültüre Adaptasyon

Vasat/Araç teorisi (*medium theory*), medyayı çevreler olarak kavramsallaştırmaya yardımcı olur. Bununla birlikte, araç teorisi, bir tarihsel aşamadan diğerine, her seferinde bir araca odaklanır. Bu nedenle, araç teorisi, dijital bir kültürü karakterize eden çeşitli medya biçimlerinin karmaşıklığını gözden kaçırır (Krotz 2014). Medya ekolojisi kavramı ve teorisi, medya çevrelerini anlamada sınırlarını daha da genişletir. "Medya ekolojisi çoğunlukla hem *çevreler olarak medya*nın incelenmesi hem de *medya* -durumlar veya bağlamlar gibi- *olarak çevreler*in incelenmesi şeklinde tanımlanır" (Newton 2015; italik kısımlar orijinal metne aittir). Medya ekolojisi, medyanın nasıl sadece bir mesaj taşımadığını, aynı zamanda dinin belirli yönlerinin geliştiği çevreler yarattığını anlamaya yardımcı olur.

Medyalaşma

Medyalaşma teorisi, medyanın kültürel anlamlar yaratma ve ifade etme araçları olduğunu varsayar. Jesús Martín-Barbero (1993) tarafından teorileştirildiği gibi, medyalaşma, hem yerel hem de küresel bağlamlarda medyayı anlamlandırmak için izleyicinin kültürel uygulamalarına atıfta bulunur. Din

araştırmalarına gelince, bu yaklaşım genellikle medyanın din üzerinde etkisi olan araçlardan ziyade dinî pratiğin ayrılmaz bir parçası olduğunu kabul eder. Gordon Lynch, Birgit Meyer ve Stewart Hoover tarafından detaylandırıldığı şekliyle din araştırmalarına uygulanan medyalaşma teorisini tarif edeceğiz. Ardından bir vaka çalışması olarak Tim Hutchings'in dijital inciller ve artırılmış mezarlar (*augmented graves*) konusundaki çalışmasını tartışacağız. Daha sonra üçüncü alan ve hiperdolayım teorilerini yine medyalaşma kavramına dayalı olarak sunacağız.

Gordon Lynch (2014), dinî dışavurumların ötesine geçen kutsal deneyimler olan çoklu kutsal biçimleri teorileştirmek için Durkheim'ın din hakkındaki çalışmasından yararlanmıştır. Bunu yaparken Lynch, şu şekilde tanımlanan kutsal biçimlerin medyalaşmasını araştırmıştır: "Kutsal biçimleri karakterize eden sembol, düşünce, duygu ve eylemin etkileşimi, ancak kutsal biçimlere maddi ifade veren ve bu biçimler hakkında iletişimi ve bunlarla etkileşimi sağlayan medya aracılığıyla mümkündür" (2014: böl. 4). Bu tanıma göre medyalaşma kaçınılmazdır. Çağdaş toplumlarda, kutsal biçimlerin medyalaşması, dijital medya da dâhil olmak üzere bilhassa medya teknolojilerinin yardımıyla gerçekleşir. Özellikle, dijital medyadaki kutsal biçimlerin dolayımlanımı, dinin sözde "ana akım" medyada nasıl temsil edildiğini etkilemektedir.

Dinî medyalaşmanın bir başka kavramsallaştırması Birgit Meyer tarafından sunulmaktadır. Meyer'e (2006) göre, "Din, insanlar ve aşkın olan arasında bir mesafe olduğunu varsayarak, bu mesafeyi kapatan ve aşkın olanı deneyimlemeyi -ve [...] şu da söylenebilir: üretmeyi- mümkün kılan medyalaşma pratikleri sunar" (12). Bu zaviyeden bakıldığında, "medya" teriminin, geniş anlamda insanların aşkınlığı deneyimlemesine yardımcı olan tüm cihazları kapsadığı anlaşılmaktadır. Meyer (2009), dinî deneyimler ve duyusal alan arasındaki bağlantıyı

vurgulamak ve maddi bir kültür perspektifi elde etmek için bu tür öğeleri "sansasyonel biçimler" olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla görüntüler, heykeller, mekânlar ve bedensel pratikler ile kaset ve video gibi medya teknolojileri medyalaşma pratiklerine katılabilir.

Dinî medyalaşma teorisi, Meyer'in medyalaşmasını, medyayı metinler, teknolojiler veya kurumlar olarak kavramsallaştırmaktan ziyade pratikler olarak teorileştirerek kabul eden Stewart Hoover (2006) tarafından da incelenmiştir. Hoover, insanların bir dizi durum ve bağlamda medyayla ilgili olarak ne *yaptıklarına* odaklanmıştır. Daha spesifik olarak, bu yaklaşım, "özel alanda bireylerin erişebildiği çeşitli medya ve mesajların alındığını, anlaşıldığını ve potansiyel olarak sosyal ve kültürel yaşamın diğer alanlarında kullanıldığını" ileri sürmektedir (Hoover 2006: 36). Geertz'in din tanımına dayanan ve kültürel araştırmalardan etkilenen bu bakış açısı, kültürel bağlamların, verili uygulamaların dolayımlı anlamlarını açıkladığını kabul etmektedir. Her ne kadar bu yaklaşım genellikle televizyon gibi "eski" medyaya uygulanmış olsa da anlam oluşturma açısından medya kullanımına odaklanması dijital medya için de geçerlidir (Hoover 2016).

Medyalaşma: Uygulamaya Yönelik Bir Örnek

Medyalaşma teorisi, *Materiality and the Study of Religion: The Stuff of the Sacred* (*Maddesellik ve Din Araştırmaları: Kutsal Şeyler*) (Hutchings ve McKenzie 2016) kitabında incelenmiştir. Kitap, David Morgan tarafından önsözde "Bir nesnenin bir yaşam dünyasını oluşturmaya ve sürdürmeye katılma şekli" (15) olarak tanımlanan maddi kültür merceğini kullanarak analiz edilen çeşitli vaka çalışmalarını bir araya getirmektedir. Maddi kültür yaklaşımını hem medyalaşma teorisine hem de dijital din araştırmalarına bağlamaktadır. Özellikle, Hutchings (2016), Meyer'in medyalaşma kavramını hem dijital hem de

maddesel yönleri içeren vakaların incelenmesine uygulamaktadır: Söz gelimi, "Uncover"ın (*İktişaf*) İncil versiyonu, okumayı destekleyen bir dizi sanal videonun eşlik ettiği basılı bir kitaptır. Bu, maddeselliği dışlamayan, ancak "somut" nesnelerde olduğu gibi üretilen, sınıflandırılan ve dağıtılan bir dijital medyalaşma örneğidir. İnsanların çoklu-duyusal pratikler yoluyla dinî deneyimi somutlaştırmasına yardımcı olmakta ve dijital medyanın nasıl dinin ayrılmaz bir parçası hâline geldiğini göstermektedir. Bu çalışma ile Hutchings, medyalaşma teorisine bağlı maddi yönlerin, insanların gündelik dindarlığını etkileyen ve dinin fiziksel pratiğiyle bağlantılı olan dijital dini anlamak için daha fazla detaylandırılabileceğini göstermektedir.

Teorik Gelişmeler ve Dijital Kültüre Adaptasyon

Medyalaşma teorisi, daha spesifik olarak dijital dine odaklanan yeni teorik yaklaşımlar için bir temel olarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda, Hoover, Colorado Boulder Üniversitesi Medya, Din ve Kültür Merkezi'ndeki (CMRC) akademisyenlerle iş birliği içinde, *üçüncü alan* yaklaşımını kavramsallaştırmıştır. Sosyoloji ve mimarideki çalışmalardan etkilenen üçüncü alan teorisi, çevrim içi ve çevrim dışı deneyimler arasında var olan dinî pratik alanlarına odaklanmaktadır. Stewart Hoover ve Nabil Echchaibi (2021), insanların meşru dinî pratik alanlarıymış gibi yaklaştıkları üçüncü alanları kuramsallaştırmaktadır. Homi Bhabha'nın postkolonyal teorisinden (2004) faydalanarak, Hoover ve Echchaibi, dinî pratiklere yeni yaklaşımlar sağlamada üçüncü alanları melez olarak kabul etmektedir. Bu bakış açısı, medyanın anlam yaratma işlevini keşfetmede medyalaşma teorisine dayanmaktadır, fakat aynı zamanda, anlatıları ve estetiği yaratmak ve dolaşıma sokmak için internet alanlarının üretken olanaklarına da odaklanmaktadır.

Buna ek olarak, CMRC, *hiperdolayım* kavramını da araştırmaktadır. Üçüncü alan teorisine benzer şekilde, hiperdolayım,

dijital medyayı dinî pratikler için yeni anlamlar üreten bir unsur olarak görür. Teori, medya teknolojilerinin yaygınlaşmasına bağlı olarak mevcut medya değişikliklerini tanımlamak için hiperdolayım terimini kullanan Carlos Scolari (2015) tarafından da detaylı bir biçimde izah edildiği üzere, Martín Barbero'nun medyalaşma kavramına dayanmaktadır. Echchaibi (2017) tarafından tasvir edildiği gibi, hiperdolayım, iletişimde artan hız ile karakterize edilmektedir ki bu da dinin pratiğe dökülmesinde ve anlaşılmasında yoğunlaşmaya neden olmaktadır. Giulia Evolvi (2018), çevrim içi ve çevrim dışı alanlar arasında hızlı ve duygusal alışverişlerle karakterize edilen "hiperdolayıma uğramış dinî alanlar"ı tanımlayarak teoriyi daha da detaylandırmaktadır. Evolvi'nin hiperdolayım tanımı, sonraki bölümlerde anlatacağımız teknolojinin medyalaştırılması ve toplumsal olarak şekillenişi teorilerinden de yararlanır, ancak özellikle dinî bloglar aracılığıyla ifade edilen medya ve dinî pratiklere odaklanmaktadır.

Dolayısıyla medyalaşma teorisine ve onun internet çağına uyarlanmasına yönelik çeşitli yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu yaklaşımların ortak noktası, (maddi) anlam yaratma pratiklerini mümkün kılan, dinî tecrübenin ayrılmaz parçaları olan ve gündelik hayatta dinin pratiğe dökülmesini koşullandıran bir medya kavramsallaştırmasıdır. Medya, insanların gerçeklikleri üzerinde etkisi olan maddi nesneler veya platformlar olarak tanımlanabilir. Teoriyi özellikle dijital medyayı keşfetmeye uyarlayan üçüncü alan ve hiperdolayım yaklaşımları, medyalaşmanın dijital din araştırmalarına uygulanabileceğini ve detaylı bir biçimde açıklanabileceğini öne sürmektedir.

Medyalaştırma

Medyalaştırma teorisi, yeni medyanın sosyokültürel değişim üzerindeki etkisini teorileştirme ihtiyacına cevap vermektedir. Knut Lundby (2014b) tarafından analiz edildiği

üzere, medyalaştırma "yeni iletişim araçları ve teknolojileri ya da kısaca 'medya' nedeniyle iletişim kalıpları dönüştürüldüğünde, değişikliklerin nasıl meydana geldiğini" anlatır (3). Bu tanım, medyalaştırma üzerine üç bakış açısı içerir: medya kullanımının neden olduğu gerçekliğin sosyokültürel inşasını dikkate alan kültürel bakış açısı; siyaset veya din gibi kurumların dönüşümüne odaklanan kurumsal bakış açısı ve insanların kullandığı teknolojilerin maddi özelliklerine odaklanan maddi bakış açısı. Bu bakış açıları, medyalaştırmanın yeni teknolojik ve teorik gelişmeleri içerebilecek uzun vadeli bir süreç olarak anlaşılmasına yol açmaktadır.

Bu kısımda, Stig Hjarvard, Knut Lundby ve Mia Lövheim'ın yanı sıra Nick Couldry ve Andreas Hepp'in çalışmalarına odaklanarak medyalaştırma teorisini inceleyeceğiz. Ayrıca, Gregory Price Grieve, Christopher Helland ve Rohit Singh tarafından ele alınan, Avrupa bağlamı dışındaki medyatizasyona odaklanan dijital Budizm vakasını da tartışacağız. Ardından, derin medyalaştırma kavramları aracılığıyla medyalaştırmanın özellikle dijital teknolojilere nasıl uygulandığını inceleyeceğiz.

Medyalaştırmaya kurumsal yaklaşım, medyaya toplumsal kurumlar olarak dikkat göstermektedir. Medyanın, din gibi diğer kurumlar üzerinde de etkileri vardır (Hjarvard 2011). Toplumsal değişim, medya ile toplumdaki diğer kurumlar arasındaki etkileşimde, bu kurumların mantığının medyanın mantığıyla buluştuğu bir etkileşimde meydana gelmektedir. Çağdaş dinî koşullar ve anlayış, kaçınılmaz olarak medyalaştırma süreçleriyle bağlantılıdır (Hjarvard 2013; Lövheim 2014; Lövheim ve Hjarvard 2019).

Medyalaştırmaya yönelik kültürel yaklaşım, toplumsal dünyayı, medya iletişim teknolojilerinin süregiden dönüşümlerde kritik bir rol oynadığı iletişimsel bir yapı olarak vurgular. Bu "materyalist fenomenoloji", "medya mantığı" kavramından kaçınmakta, daha ziyade iletişim süreçlerinde

çeşitli "biçimler" aramaktadır. Nick Couldry ve Andreas Hepp (2017), verilerin Google ve Facebook gibi büyük oyuncular tarafından otomatik olarak toplanması ve işlenmesiyle "verileştirme"yi (*"datafication"*) izleyen dönüşümler olarak dijitalin ötesine işaret etmektedir.

"Medyalaştırma" terimi (bazen "medyatizasyon" olarak anılır ve Almancada *Mediatisierung* olarak adlandırılır), benzer toplumsal değişim süreçlerini belirtmek için "medyalaşma" ile birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılabilir (Livingstone 2009; Couldry ve Hepp 2013). Ne var ki, medyalaştırma araştırmalarında "medyalaşma" genellikle düzenli iletişim süreçleri olarak anlaşılırken, medyalaştırma, medya değişikliklerine odaklanma ve medyayı insanların yaşamlarının her tarafına nüfuz eden bir şey olarak kavramsallaştırma konusunda medyalaşmanın ötesine geçmektedir.

Din, medyalaştırmadan etkilenen sosyal kurumlar arasında önemli bir role sahiptir. Bu nedenle, Stig Hjarvard (2008), "Medya bir dil olarak popüler kültürün türlerine göre dinî tahayyülü şekillendirir ve kültürel çevreler olarak medya kurumsallaşmış dinlerin birçok toplumsal işlevini üstlenmiştir." diye yazmıştır (9). Hjarvard, dini, insanların ilişki kurduğu doğaüstü eylem faillikleri olarak gören, tözsel bir din tanımını benimsemiştir. Bu yaklaşımın kökleri aynı zamanda, medyanın hem dinî kurumların içinde hem de dışında yayılmasının dinî organizasyonlar, pratikler ve inançlar üzerinde bir etkisi olduğunu öne süren medyalaştırmaya ilişkin yukarıda bahsedilen "kurumsal bakış açısına" dayanmaktadır. Dinî kurumların hem medya kullanımının çağdaş zorunluluğuna uyum sağlaması hem de genel olarak toplumda dinin temsillerini içeren medya mantığını anlaması gerekir (Hjarvard ve Lövheim 2012).

Mia Lövheim (2014), medyalaştırmanın, dinin kamusal alanda daha görünür olmasına neden olduğunu açıklamıştır.

Mediatization of Communication (*İletişimin Medyalaştırılması*) (Lundby 2014a) kitabının bir bölümünde Lövheim, Hjarvard'ın çalışmasını çağdaş dinin üç dönüşümüyle bağlantılı olarak incelemiştir: Birincisi, insanlar din hakkında öncelikli olarak medya aracılığıyla bilgi toplama eğilimindedir. İkincisi, medya, popüler kültür içindeki dinî sembolleri, tasavvurları ve inançları içerir. Üçüncüsü, medya, önceden dinî kurumların işlevleri olan bir cemaat duygusu ve ahlaki rehberlik sağlayabilir (551). Bu nedenle, dinin medyalaştırılması dinî medya, dinin gazetecilik içindeki temsilleri ve dinden ilham alan popüler kültür dâhil olmak üzere çağdaş dinin çeşitli yönlerini araştırmaktadır.

Medyalaştırma: Uygulamaya Yönelik Bir Örnek

Medyalaştırma, öncelikle, yüksek düzeyde sekülerleşme ve medya yayılımı ile karakterize edilen Kuzey Avrupa bağlamında incelenmiştir. Bununla birlikte, Lövheim ve Hjarvard (2019), Avrupa bağlamının dışındaki toplumsal ve dinî değişimlere, dinî otoritelerin değişmesine ve medyalaştırmaya dikkat çeken medyalaştırmadaki son gelişmeleri tartışmaktadır. Lövheim ve Hjarvard tarafından alıntılanan bir örnek, *Mediatized Religion in Asia: Studies on Digital Media and Religion* (*Asya'da Medyalaştırılmış Din: Dijital Medya ve Din Üzerine Araştırmalar*) (Radde-Antweiler ve Zeiler 2018) kitabının bir kısmını oluşturan Grieve, Helland ve Singh'in (2018) Tibet dininin dijitalleşmesi üzerine yaptıkları çalışmadır. Yazarlar, Dalai Lama'nın çevrim içi bir tören gerçekleştirdiğini ve Tibet diasporası üyelerinin Tibet dışında dinî pratikleri yeniden yaratmalarına yardımcı olduğunu anlatmaktadır. Yazarlar, farklı kültürel bağlamların ve din kavramlarının, akademisyenleri medyalaştırma teorisini Avrupa dışında "taşrasallaştırmaya" teşvik ettiğini açıklamaktadırlar. Ayrıca, Budist bir bakış açısından, Budist farkındalık kavramını ve metinlerin

evrensel anlamlar taşımadığı fikrini dikkate alan bir iletişim teorisi sunmaktadırlar. Çalışma, medyalaştırma teorisinin, cemaatlerin yaratılmasına ve uzun mesafeli pratiklere odaklanarak, yüksek düzeyde kurumsallaşmış bağlamların dışında da dijitalleşme süreçlerinin anlaşılmasına nasıl yardımcı olabileceğini göstermektedir.

Teorik Gelişmeler ve Dijital Kültüre Adaptasyon

Değişen medya ortamı, bazı akademisyenleri, medyalaştırma teorisini ağ bağlantılı dijital teknolojilerin geniş çapta yayılmasını ele almayı amaçlayan bir yaklaşım olan *derin medyalaştırma* olarak genişletmeye yöneltmiştir (Couldry ve Hepp 2017; Hepp 2020). Andreas Hepp, Andreas Breiter ve Uwe Hasebrink (2018), akademisyenleri, medyalaştırmaya yönelik yeni bir yaklaşım benimsemeye teşvik eden son değişiklikleri incelemektedir. Onlar, derin medyalaştırmanın beş özelliğini belirlemektedirler: çeşitli platformlarda medya teknolojilerinin farklılaşması, artan medya bağlantısı, medyanın toplumda her yerde bulunması, medya teknolojilerinin hızla yenilenmesi ve bilgisayar yazılımı ve platformlarında toplumsal yaşamın verileştirilmesi. Bu özellikler, insan aktörlerin ve teknolojilerin birbirine karışmasını ve internet çağında meydana gelen melez iletişim pratiklerini içeren bir medyalaştırma yaklaşımıyla sonuçlanmaktadır.

Her ne kadar din, derin medyalaştırma çerçevesinde hâlâ tam olarak incelenmemiş olsa da, yukarıda bahsedilen kitapta Roma Katolik Kilisesi üzerine bir bölüm de bulunmaktadır (Radde-Antweiler, Grünenthal ve Gogolok 2018). Bu bölüm, Katolik Kilisesi'nin dijital medyayı iletişim stratejilerine nasıl yerleştirdiğini ve Katolik yetkililerin dijital medya kullanımına nasıl direnebileceğini araştırmaktadır. Bu, dinî yetkililerin medya kullanımını sürekli olarak nasıl müzakere ettiğini ve ulus-ötesi bağlamlarda derin medyalaştırmanın özelliklerini

sergileyerek yalnızca belirli internet platformlarını ve alanlarını kullanmaya nasıl karar verebildiğini göstermektedir.

Dolayısıyla, medyalaştırma, medyaya bağlı değişiklikleri araştıran ve kültürel, kurumsal ve maddi medya yönlerine odaklanabilen bir teoridir. Dine odaklanırken, medyalaştırma araştırmaları genellikle kurumsal bir bakış açısı benimsemekte ve medyayı din de dâhil olmak üzere diğer kurumları etkileme gücüne sahip bir sosyal kurum olarak kavramsallaştırmaktadır. Bununla birlikte, medyalaştırma, geleneksel kurumların dışında ve Avrupa bağlamının ötesinde var olan din biçimlerini keşfetmek için de kullanılmıştır. Çağdaş iletişimin değişen ve çok-modlu karakterini dikkate alan derin medyalaştırma teorisi, dijital dini de içeren bir bakış açısı olan son dijital çağda medya değişikliklerinin nasıl teorileştirileceğine dair içgörüler sunmaktadır.

Teknolojinin Toplumsal Olarak Şekillenmesi

Medyalaşma ve medyalaştırma teorileri, farklılıkları olmakla birlikte, medyanın dinî pratikleri ve kurumları nasıl şekillendirdiğine odaklanır. Biraz farklı bir yaklaşım, insanların teknolojileri nasıl kullandığını ve müzakere ettiğini dikkate alan teknolojinin toplumsal olarak şekillenişi yaklaşımıdır. Bu kitabın editörü olan Heidi Campbell, teoriyi dinî grup araştırmalarına uygulayarak bunu teknolojinin dinî-toplumsal olarak şekillenişi (RSST) yaklaşımı olarak adlandırdı. Medyanın din üzerindeki etkisine bakmak yerine RSST, dinî grupların medya kullanımını nasıl şekillendirdiğini araştırmakta ve özellikle dijital araçlara ve yeni medyaya odaklanmaktadır. Bu yaklaşım, medyayı, aynı zamanda etkileşim biçimlerini teşvik etmede kültürel bir katmana da sahip olan teknolojik yapıları içinde ele alır. Burada Campbell'ın RSST kavramsallaştırmasını ve dinî otorite üzerine daha yakın tarihli bir çalışmasını inceleyeceğiz. Ayrıca, İsveç Kilisesi Başpiskoposunun Twitter

hesabı hakkında Stefan Gelfgren'in çalışmalarını tartışacağız ve ardından RSST'nin medyalaştırılmış dinî tasarım yaklaşımına uyarlanmasından bahsedeceğiz.

Teknolojinin toplumsal olarak şekillenişi, sosyal örüntüler ve teknoloji arasındaki ilişkileri kavramayı amaçlayan bilim ve teknoloji araştırmaları (STS) alanındaki modellerden biridir. Teknolojik determinizme karşı çıkan bu alan, tasarımcıların ve kullanıcıların seçimleri aracılığıyla teknolojiyi şekillendirmede insan eyleminin rolünü ve potansiyelini vurgulamaktadır. Bu seçimler kasıtlı olmayabilir, fakat teknoloji ile sosyal etkileşimin sonuçlarıdırlar (Williams ve Edge 1996). Bu yaklaşım aynı zamanda insanların ve cemaatlerin genellikle kültürel, ideolojik veya dinî motivasyonlar nedeniyle teknolojinin bazı yönlerini nasıl reddettiğini de dikkate alır. Bu teknolojinin kullanımına karşı cemaat kurallarını takip ederken diğer taraftan telefonu hayatlarına dâhil etmek için stratejiler bulan Amishlerin durumu budur (Zimmerman-Umble 1992).

Bu teorik arka plandan yola çıkan Campbell, *When Religion Meets New Media* (*Din Yeni Medyayla Buluştuğunda*) (2007) kitabında RSST yaklaşımını kavramsallaştırmıştır. Bu teori, "Dinî cemaatler, bu grupların ahlaki ekonomileri ve kendilerini içinde buldukları tarihsel ve kültürel ortamlar nedeniyle medya ile müzakerelerinde benzersiz" olduğunu öne sürmektedir (58). Campbell'ın, "tarihsel yaşam pratiği, yorumlayıcı gelenek ve değerlerinin çağdaş işleyişine" (41) odaklanarak, teknoloji kullanımlarını anlamak için dinî grupların belirli niteliklerine ve kısıtlılıklarına bakmasının nedeni budur.

RSST, dinî cemaatlerin teknoloji müzakerelerine dört perspektiften bakmaktadır. Birincisi, teknolojinin kullanımı ve cemaatin önceki medya kullanımına ilişkin kutsal metinlerden alınan kuralları içeren *dinî bir cemaatin tarihi ve geleneği*dir. İkincisi, medya kullanımına yansıtılan değerleri içeren

bir cemaatin temel inançları ve kalıplarıdır. Üçüncüsü, bir cemaatin belirli bir teknolojiyi nasıl kullanması, reddetmesi veya müzakere etmesi gerektiğini araştıran *yeni medya ile müzakereler*dir. Dördüncüsü, *yeni medya üzerine çerçeveleme ve söylemler*, dinî cemaatlerin kendilerinin nasıl temsil edildiğini görmek istediklerine dair kimlik anlatıları da dâhil olmak üzere, grupların medya kullanımını anlamlandırma stratejileridir. Campbell, Yahudi, Müslüman ve Hristiyan cemaatlerin analizi üzerinden dinî kuruluşların medya kullanımı ve kontrolüne odaklanarak bu dört perspektifi incelemiştir.

RSST: Uygulamaya Yönelik Bir Örnek

Çeşitli akademisyenler, dijital din vakalarını ve dinî cemaatler tarafından teknolojilerin müzakerelerini ele almak için RSST teorisini kullanmaktadır. Gelfgren (2015), İsveç Kilisesi Başpiskoposunun Twitter hesabının oluşturulmasını anlatmak için RSST yaklaşımını benimsemiştir. Twitter hesabını yöneten kişinin gerçek Başpiskopos değil, bir taklitçi olduğunun ortaya çıkmasıyla durum dinî camia içerisinde dikkatleri üzerine çekmiştir. Bu olay, dijital medyanın gerçekliği, dijital çağda dinî otorite ve İsveç Kilisesi'nin daha halka açık hâle gelmesi gerekliliği hakkındaki tartışmaları alevlendirmiştir. Gelfgren, İsveç Kilisesi'nin tarihi ve geleneğinin (yavaş) çevrim içi katılımını nasıl etkilediğini anlamak için RSST yaklaşımının yararlı olduğunu iddia etmektedir. Bununla birlikte, Gelfgren, RSST'nin anlatı üretimi bağlamına, bu durumda medyalaştırılmış ve sekülerleşmiş Kuzey Avrupa bağlamına daha fazla odaklanmaktan fayda sağladığını da açıklamaktadır. Bu vaka çalışması, teknolojiyi farklı derecelerde kabul eden farklı dinî cemaatlere RSST'nin nasıl uyarlanabileceğini ve uygulanabileceğini göstermektedir. İsveç gibi kurumsal dine katılımın azaldığı ve yeni medyanın oldukça yaygın olduğu bağlamlarda bile, dinî cemaatlerin karakteristiklerine

ilişkin bilgi, yeni iletişim kanallarına nasıl yaklaştıklarının anlaşılmasına yardımcı olmaktadır.

Teorik Gelişmeler ve Dijital Kültüre Adaptasyon

Campbell, daha önceki çalışmalarından yola çıkarak, *Religious Digital Creatives as Christianity's New Authorities* (*Hristiyanlığın Yeni Otoriteleri Olarak Dinî Dijital Kreatifler*) (2020) kitabında dinî otorite ve dijital medya ile ilgili olarak RSST'yi tartışmaktadır. Campbell bu kitapta, becerilerini çevrim içi olarak dinî anlatılar oluşturmak ve yaymak için kullanan ve interneti kullanma yetenekleri nedeniyle dinî cemaatler içinde benzersiz roller üstlenen Hristiyan dinî dijital kreatiflerden (RDC'ler) bahsetmektedir. RSST'nin dördüncü aşaması, *yeni medya üzerine çerçeveleme ve söylemler*, belirli bir dinî cemaat ve onun teknoloji kullanımı hakkında hikâye sunan bir anlatı olan teknolojik apolojetiğin yaratılmasına yol açar. Bu cemaatin teknoloji konuşmaları, RDC'lerin konumları ve eylemlerini bilgilendirir. Dolayısıyla, RSST yaklaşımı, belirli cemaatler içindeki teknolojilerin tartışmalarını ve müzakerelerini alevlendirerek internet uzmanlarının otoritesinin icrasının anlaşılmasına yardımcı olabilir.

Buna ek olarak, Tim Hutchings (2017), *medyalaştırılmış dinî tasarım* (MRD) yaklaşımını detaylandırarak açıklamak için RSST'den faydalanmaktadır. Hutchings, medyalaştırma teorisini ve teorinin medya mantığına odaklanmasını, Campbell'ın RSST yaklaşımıyla birleştirir. Kitap, belirli türde çevrim içi cemaatler ve pratikler tesis eden Hristiyan kiliselerine ilişkin beş vaka çalışmasını incelemektedir. MRD'nin bakış açısı, çevrim içi alanların yaratılmasının arkasında belirli müzakerelerin olduğunu öne sürmekte, fakat teknolojiler hakkındaki dinî söylemlerin genellikle heterojen, rekabet eden ve çelişkili olduğunu iddia ederek RSST'yi hayata geçirmektedir. Bu perspektiften, MRD aynı zamanda mevcut medya mantığının

etkisini de ele almaya çalışmakta ve belirli bir cemaatin orijinal teknolojik müzakerelerinin genellikle farklı projelerin ve telakkilerin direnişiyle nasıl karşılaştığını incelemektedir.

Özetlemek gerekirse, teknolojinin dinî-toplumsal olarak şekillenişi, insanların dinî cemaatler içinde mevcut teknolojileri nasıl kullanmayı ve uyarlamayı tercih ettiklerini araştıran bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım çoğunlukla teknoloji olarak medyaya odaklanırken aynı zamanda teknolojik determinizmi reddetmekte ve insanların failliğini göz önünde bulundurmaktadır. RSST, özellikle din ve dijital teknolojileri tanımlar. Bu teori, dijital dinin çeşitli yönlerini açıklamak için yararlıdır – örneğin, çevrim içi dinî otorite ve RDC'lerin ortaya çıkışı. RSST, internet cemaatlerinin mevcut karmaşıklığını ve teknolojik tasarımların ardındaki rekabet eden dinî söylemleri yakalamayı amaçlayan MRD yaklaşımını oluşturmak için de kullanılmıştır.

Sonuç

Bu bölümde, din ve medya kullanımı arasındaki ilişkiyi kavramsallaştırmada farklı yaklaşımları benimseyen teorileri sunduk. Medya ekolojisi, her aracın farklı özelliklerine odaklanarak teknolojiyi araştırmaktadır. Medyalaşma, medyayı pratikler olarak görür ve bazen maddeselliğe odaklanır. Bu bakış açısı, medyayı ve dini birbirine dolaşmış olarak görür, çünkü din, medyalaşma süreçleri tarafından şekillendirilir. Medyalaştırma, medyadaki değişiklikler ile din gibi toplumun ve kültürün diğer bölümlerindeki değişiklikler arasındaki etkileşimdeki dönüşümleri araştırır. RSST ise, insan failliğine odaklanarak, medyayı teknolojiler olarak kavramsallaştırır. Bu durumda, dinî gruplar medyanın kullanımını ve işlevini şekillendirir ve müzakere eder.

Bu teoriler dini, kurumsallaşmış ve örgütlenmiş biçimiyle, esas olarak Hristiyanlık, İslam ve Yahudiliğe odaklanarak

görme eğilimindedir, lakin aynı zamanda, dini bir kültürel pratik olarak (medyalaşma), popüler kültüre ve gerçekliğin dolayımlı toplumsal inşasına gömülü olarak (medyalaştırma) ve internet tabanlı otoritenin yeni biçimlerine bağımlı olarak (RSST) gören kurumsal olmayan din biçimlerinin analiz edilmesine de alan bırakmaktadırlar.

Bu teorilerin her biri dijital dinin bazı yönlerini yakalamaktadır ve bazen dijital alışverişleri karakterize eden, giderek daha fazla birbirine bağlı ve çok-modlu iletişim biçimlerini keşfetmek için birleştirilebilir veya uyarlanabilirler. Bu nedenle, çeşitli teoriler dijital dinin son örneklerini incelemek için medya ekolojisi, medyalaşma, medyalaştırma ve RSST'den faydalanmaktadır. Burada medya çevrelerinden, üçüncü alandan, hiperdolayımdan, derin medyalaştırmadan ve MRD'den bahsettik. Bu teorik gelişmeler hakkında iki yorum bulunmaktadır. Birincisi, bu teoriler, dijital dinin nasıl yaratıldığına ve geliştiğine dair daha incelikli bir anlayış sunmak için genellikle çeşitli yaklaşımları ve teorik bakış açılarını birleştirirler. Bu bağlamda, MRD, medyalaştırma ve RSST'yi birleştirdiği için çevrim içi otoriteleri ve cemaatleri keşfetmek için gelecek vadeden bir bakış açısı sunmaktadır ve internetin dinî kurumlar tarafından kreatif kullanımlarını içeren vaka çalışmalarına uygulanabilirdir. İkincisi, bu yaklaşımlar, maddesellik, teknolojik gelişmeler ve pratik alanlarına odaklanarak, önceki teoriler tarafından da keşfedilen çevrim içi ve çevrim dışı alanlar arasındaki bağlantıları vurgulama eğilimindedirler. Örneğin, üçüncü alanlar teorisi, dinî grupların, dinî anlamlarla dolu çevrim içi mekânları nasıl bulabileceklerini açıklamakta kullanışlıdır. Bu bakış açısı, özellikle organize dinî gruplarla doğrudan bağlantılı olmayan yarı-dinî fenomenleri ve dijital din vakalarını tanımlamaya uygundur.

Bu teorilerdeki gelişmeler, dijital din üzerindeki seküler ve post-seküler duyguların etkisi, yapay zekâ ve algoritma

mantığının ortaya çıkışı ve posthümanizm ile artırılmış gerçeklik ilişkisi gibi dijital dinin tüm yönlerini açıklamak için akademisyenlerin sürekli olarak nasıl yeni teorik yaklaşımlar bulmaya çalıştıklarını göstermektedir. Ayrıca, bu bölüm esas olarak Avrupa ve Hristiyanlık bağlamında uygulanan teorilere odaklanmış olma sınırlılığına sahiptir, ancak mevcut teorileri uyarlamaya ve dini farklı bağlamlarda, ayrıca azınlıklar, cinsiyet, ırk ve etnisite ile ilgili olarak da analiz etmek için yeni yaklaşımlar yaratmaya ihtiyaç vardır. Dolayısıyla, akademisyenlerin karşısındaki zorluk, dijital dinin hızla değişen ve akışkan özelliklerini yakalamak için gelecekteki olası yönleri ve teorik gelişmeleri keşfetmektir.

Medya ve Din Üzerine Okuma Önerileri

Medya ekolojisi

McLuhan, E., ve Szklarek, J. (Eds.) (2010*) The Medium and the Light. Refections on Religion, Marshall McLuhan*, Eugene, OR: Wipf & Stock [1999].

Marshall McLuhan'ın insan duyularının uzantıları olarak medya ve araçların bizzat kendilerinin mesaj olması üzerine ünlü çalışmalarıyla bağlantılı olarak din üzerine kamusal ve özel düşüncelerinin, McLuhan'ın ölümünden sonra yayınlanan bir derlemesi.

Medyalaşma

Hoover, S. M., ve Echchaibi, N. (Eds.) (2021) *The Third Spaces of Digital Religion*, London: Routledge.

Bu derleme kitap, dinin pratiğe döküldüğü, tahayyül edildiği ve müzakere edildiği "üçüncü alanlar" hâline gelen internet mekânlarının nitelikleri üzerine düşünmektedir. Farklı vaka çalışmaları, dijital kültürle ilgili olarak medyalaşma teorisinin bağlamsallaştırılmasına yardımcı olmaktadır.

Medyalaştırma

Lövheim, M., ve Hjarvard, S. (2019) "The mediatized conditions of contemporary religion: critical status and future directions," *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 8(2), 206-225. Şu adreste erişme açıktır: https://doi.org/10.1163/21659214-00802002

Bu makale, öncelikle kurumsal bir yaklaşımla dinin medyalaştırılması üzerine yapılan araştırmaların durumunu tartışmaktadır. Makale, baskın Kuzey Avrupa bağlamı dışında dinin medyalaştırılması üzerine yapılan çalışmalara kapılar açmaktadır.

Teknolojinin toplumsal olarak şekillenişi

Hutchings, T. (2017) *Creating Church Online: Ritual, Community and New Media*, London: Routledge.

Bu kitap, beş çevrim içi Hristiyan kilisesini analiz etmekte ve bu vaka çalışmalarını, teknolojinin medyalaştırma ve teknolojinin dinî-toplumsal olarak şekillenişi teorilerinden yararlanan medyalaştırılmış dinî tasarım teorisini geliştirmek için kullanmaktadır.

Kaynakça

Bhabha, H. K. (2004) *The Location of Culture*, 2nd edn., London: Routledge.

Campbell, H. (2007) *When Religion Meets New Media: Media, Religion and Culture*, London: Routledge.

Campbell, H. (2020) *Religious Digital Creatives as Christianity's New Authorities*, London: Routledge.

Carey, J.W., ve Adam, G.S. (1992) *Communication as Culture. Essays on Media and Society*, yeni edn., New York: Routledge.

Cheong, P.H. (2017) "The vitality of new media and religion: communicative perspectives, practices, and changing authority in spiritual organization," *New Media & Society*, 19 (1): 25-33. Şu adreste erişme açıktır: https://doi.org/10.1177/1461444816649913

Clark, L.S. (2009) "Theories: Mediatization and Media Ecology," K. Lundby (Ed.), *Mediatization. Concept, Changes, Consequences* içinde, 85-100. New York: Peter Lang.

Couldry, N., ve Hepp, A. (2013) "Conceptualizing mediatization: contexts, traditions, arguments," *Communication Theory*, 23(3): 191-202. Şu adreste erişme açıktır: https://doi.org/10.1111/comt.12019

Couldry, N., and Hepp, A. (2017) *The Mediated Construction of Reality*, Cambridge: Polity.

Durkheim, E. (1995) *The Elementary Forms of Religious Life* (çev. K. E. Fields), New York: The Free Press [1912].

Echchaibi, N. (2017) "Hypermediation as an argument." *Center for Media, Religion, and Culture, University of Colorado Boulder*. Yayımlanmamış deneme yazısı.

Evolvi, G. (2018) Blogging My Religion: Secular, Muslim, and Catholic Media Spaces in Europe, London: Routledge.

Geertz, C. (1985) Religion as a Cultural System: Anthropological Approaches to the Study of Religion, London: Tavistock.

Gelfgren, S. (2015) "Why does the Archbishop not tweet? How social media challenge church authorities," *Nordicom Review*, 36(1): 109-123. Şu adreste erişme açıktır: https://doi.org/10.1515/nor-2015-0009

Grieve, G., Helland, C., ve Singh, R. (2018) "Digitalizing Tibet:A Critical Buddhist Reconditioning of Hjarvard's Mediatization Theory," K. Radde-Antweiler and X. Zeiler (Eds.), *Mediatized Religion in Asia: Studies on Digital Media and Religion* içinde, 139-161, New York: Routledge.

Hepp, A. (2020) *Deep Mediatization*, London: Routledge.

Hepp, A., Breiter, A., ve Hasebrink, U. (Eds.) (2018) *Communicative Figurations: Transforming Communications in Times of Deep Mediatization*, Basingstoke: Palgrave Macmillan. Açık erişim: http://library.oapen.org/handle/20.500.12657/27916

Hjarvard, S. (2008) "The mediatization of religion. a theory of med media as agents of religious change," *Northern Lights: Film and Media Studies Yearbook*, 6: 9-26.

Hjarvard, S. (2011) "The mediatisation of religion: theorising religion, media and social change," *Culture and Religion*, 12(2): 119-135. Şu adreste erişime açıktır: https://doi.org/10.1080/1475 5610.2011.579719

Hjarvard, S. (2013) *The Mediatization of Culture and Society*, London: Routledge.

Hjarvard, S., ve Lövheim, M. (Eds.) (2012) *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*, Gothenburg: Nordicom. Open Access: www.nordicom.gu.se/sv/system/tdf/publikationerhela-pdf/mediatization_and_religion.pdf?fle=1&type=node&id=10326&force=0

Hoover, S. M. (2006) *Religion in the Media Age*, London: Routledge.

Hoover, S. M. (Ed.) (2016) *The Media and Religious Authority*, University Park, PA: Penn State University Press.

Hoover, S.M., and Echchaibi, N. (Eds.) (2021) *The Third Spaces of Digital Religion*, London: Routledge.

Horsfeld, P. (2015) *From Jesus to the Internet: A History of Christianity and Media*, Chichester: Wiley-Blackwell.

Hutchings, T. (2017) *Creating Church Online: Ritual, Community and New Media*, New York: Routledge.

Hutchings, T. (2016) "Augmented Graves and Virtual Bibles," T. Hutchings and J. McKenzie (Eds.), *Materiality and the Study of Religion: The Stuff of the Sacred* içinde, 85-99, London: Routledge.

Hutchings, T., and McKenzie, J. (2016) *Materiality and the Study of Religion: The Stuff of the Sacred*, London: Routledge.

Krotz, F. (2014) "Mediatization as a Mover in Modernity: Social and Cultural Change in the Context of Media Change," K. Lundby (Ed.), *Mediatization of Communication* içinde, 131-161, Berlin: De Gruyter Mouton.

Livingstone, S. (2009) "On the mediation of everything," *Journal of Communication*, 59(1): 1-18.

Lövheim, M. (2014) "Mediatization and Religion," K. Lundby (Ed.), *Mediatization of Communication* içinde, 547-570, Berlin: De Gruyter Mouton.

Lövheim, M., and Hjarvard, S. (2019) "The mediatized conditions of contemporary religion: critical status and future directions," *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 8(2): 206-225. Şu adreste erişime açıktır: https://doi.org/10.1163/21659214-00802002

Lundby, K. (2014a) *Mediatization of Communication*. Handbooks of Communication Science, Vol. 21, Berlin: De Gruyter Mouton.

Lundby, K. (2014b) "Mediatization of Communication," K. Lundby (Ed.), *Mediatization of Communication* içinde, 3-35, Berlin: De Gruyter Mouton.

Lynch, G. (2014) *The Sacred in the Modern World: A Cultural Sociological Approach*, Oxford: Oxford University Press.

Martín-Barbero, J. (1993) *Communication, Culture and Hegemony: From the Media to Mediations*, London: Sage.

McLuhan, E. (2010) "Introduction", E. McLuhan and Szklarek, J. (Eds.), *The Medium and the Light. Refections on Religion, Marshall McLuhan* içinde, ix-xxviii, Eugene, OR:Wipf & Stock [1999].

McLuhan, E., and Szklarek, J. (Eds.) (2010) *The Medium and the Light. Refections on Religion, Marshall McLuhan*, Eugene, OR: Wipf & Stock [1999].

McLuhan, M. (1964) *Understanding Media: The Extensions of Man*, New York: McGraw-Hill.

Meyer, B. (2006) "Religious sensations: why media, aesthetics and power matter in the study of contemporary religion." Inaugural speech.

Amsterdam: Vrije Universiteit. Şu adreste erişime açıktır: https://hdl.handle.net/11245/1.290143

Meyer, B. (Ed.) (2009) *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*, New York: Palgrave Macmillan.

Meyrowitz. (2008) "Medium Theory," W. Donsbach (Ed.), *The International Encyclopedia of Communication* içinde, Malden, MA: Blackwell. https://doi.org/10.1002/9781118978238.ieml0136

Musa, B., and Ahmadu, I. (2012) "New Media, Wikifaith, and Church Brandversation: A Media Ecology Perspective," P.H. Cheong, P.F. Nielsen, S. Gelfren, and C. Ess (Eds.), *Digital Religion, Social Media and Culture: Perspectives, Practices and Futures* içinde, 63-80, New York: Peter Lang.

Newton, J.H. (2015) "Media Ecology," W. Donsbach (Ed.), *The International Encyclopedia of Communication* içinde, 346-347. Malden, MA: Blackwell.

Radde-Antweiler, K., Grünenthal, H., Gogolok, S. (2018) "'Blogging Sometimes Leads to Dementia, Doesn't It?' The Roman Catholic Church in Times of Deep Mediatization," A. Hepp, A. Breiter, ve U. Hasebrink (Eds.), *Communicative Figurations: Transforming Communications in Times of Deep Mediatization* içinde, 267-286. Palgrave Macmillan. Açık erişim: http://library.oapen.org/handle/20.500.12657/27916

Radde-Antweiler, K., ve Zeiler, X. (Eds.) (2018) *Mediatized Religion in Asia: Studies on Digital Media and Religion*, New York: Routledge.

Scolari, C. A. (2015) "From (new) media to (hyper)mediations. Recovering Jesús MartínBarbero's mediation theory in the age of digital communication and cultural convergence," *Information, Communication & Society* 18 (9): 1092-1107. Şu adreste erişime açıktır: https://doi.org/10.1080/1369118X.2015.1018299

Treré, E. (2019) Hybrid Media Activism: Ecologies, Imaginaries, Algorithms, London: Routledge.

Tsuria, R., Yadlin-Segal, A., Vitullo, A., ve Campbell, H.A. (2017) "Approaches to digital methods in studies of digital religion," *The Communication Review*, 20(2): 73-97. Şu adreste erişime açıktır: https://doi.org/10.1080/10714421.2017.1304137

Williams, R., ve Edge, D. (1996) "The social shaping of technology," *Research Policy*, 25 (6): 865-899.

Zimmerman-Umble, D. (1992) "The Amish and the Telephone: Resistance and Reconstruction," R. Silverstone ve E. Hirsch (Eds.), *Consuming Technologies: Media and Information in Domestic Spaces* içinde, 183-194. London: Routledge.

21. Din ve Yeni Medya Araştırmalarında Etiğe Dair Meseleler

Mark D. Johns
Türkçesi: M. Numan Sağırlı

Akademisyenler dinî inançları ve pratikleri incelemek için çeşitli yöntemler kullanmışlardır. Bazen Hristiyanların İncil'i veya Müslümanların Kuran'ı gibi dinî metinleri keşfetmek için edebi analiz araçlarından yararlanılmıştır. Vaazlar veya ibadetle ilgili materyaller gibi dinî söylemleri incelemek için retorik analiz araçları kullanılmıştır. Din sosyologları, ibadet ritüellerini veya diğer cemaat buluşmalarını deneyimlemek için katılımcı gözlem çalışmalarından faydalanmışlardır. Ayrıca çeşitli dinî geleneklerdeki bireylerin veya grupların düşünce ve davranışlarını daha iyi anlamak için diğer etnografik araştırmalardan yararlanılmıştır. Kısacası, din bilimcileri, dinleri ve yandaşlarının uygulamalarını daha iyi anlamak için sosyal bilimlerde ve beşerî bilimlerde kullanılan yöntemlerin tamamını kullanmışlardır.

Ancak internetteki dinî dışavurumlar, "gerçek hayattaki" dışavurumlarla bire bir aynı değildir. Yani, sanal veya çevrim içi âlemdeki dinî uygulamalar, aracısız deneyimin maddi dünyasındakilerle aynı şekilde incelenmek için uygun değildir. Dinî fikirler ve anlamlar her zaman sembolik olarak aktarılır. Ancak çevrim içi etkileşimde bulunanlar bunu genellikle sesli

telaffuzlar veya jestler yerine farklı sembol sistemleri -metinler, grafikler, ses, video ya da bunların birleşimini (genellikle "hipermetin" olarak anılır)- kullanarak yapmaktadır. Bu hipermetinsel sembolik katmanın eklenmesi, etkileşime zenginlik katabilmekte veya tersine, bireyler arasında mesafe de yaratabilmektedir. Aradaki fark, teknik bağlama (çeşitli internet uygulamaları dizisinde kullanılan tam iletişim teknolojisi modu) ve sosyal bağlama (gerçekleşen iletişimin doğası ve içeriği) bağlıdır. Çoğu zaman, araştırmacıların anlamaya çalıştıkları tam da bu farklılıklardır. Teknolojinin medyalaşmasının, dinî tecrübeleri ve dindar kişiler arasındaki etkileşimleri geliştirme, kısıtlama veya değiştirme yolları tam olarak çalışmanın odak noktasıdır. Ancak her halükârda, çevrim içi din eğitimi almak isteyen akademisyenler, bu yeni ortama uyum sağlamak için araştırma yöntemlerini düzenlemelidirler. Umulur ki bunu etik bir şekilde yapsınlar.

Bu bölüm, belirli bir durumda hangi etik standartların uygulanacağını belirlemenin esaslarını yerine getirmeye çalışan araştırmacıların çevrim içi bağlamlarda karşılaştıkları kendine özgü zorlukları incelemektedir. Bölüm, aydınlatılmış onayın ne zaman gerekli olduğunu ve nasıl alınabileceğini ele alacaktır. Ayrıca mahremiyetin ve anonimliğin korunabilmesini sağlamanın yollarını tartışacaktır. Bölüm, araştırmanın yasal düzenlemesinin arka planına çok kısa bir genel bakışla başlamakta ve daha sonra bilgisayar aracılı iletişimin biçimsel özellikleri tarafından yaratılan bir dizi özel etik sorunu gündeme getirmektedir. Son olarak, etik karar vermeye yönelik bazı yaklaşımlar incelenmekte ve bazı kaynaklar sunulmaktadır.

Araştırmada Etik ve Hukuk

Yasal bir perspektiften, araştırmalarda etik karar vermeye, risklere karşı faydaların ölçülmesi rehberlik eder. Sosyal fenomenler hakkında anlayış kazanmanın faydaları, davranışları

incelenenlerle alakalı risklere karşı tartılır. Bu denklem Batı kültüründe oldukça yakın zamanda kurulmuştur. Yirminci yüzyılın ortalarında Avrupa'daki Nazi soykırımında gerçekleştirilen tiksindirici tıbbi deneylerden ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Tuskegee Çalışması gibi deneylerde insan yaşamının şok edici bir şekilde hiçe sayılmasından ortaya çıkmıştır. Bu olaylar, 1949 tarihli Nürnberg Yasası ve Dünya Sağlık Örgütü tarafından 1964 yılında kabul edilen Helsinki Bildirgesi gibi belgelerin üretilmesine yol açmıştır. En nihayetinde, etik kaygılar hukukun içerisine kodlanmıştır. Amerika Birleşik Devletleri'nde, 1974 Ulusal Araştırma Yasası, Biyomedikal ve Davranışsal Araştırmalarda İnsan Deneklerini Koruma Ulusal Komisyonunu oluşturdu. Komisyon, vazife yetkisine uygun olarak, 1979'da yayınlanan ve Amerika Birleşik Devletleri'nde araştırma pratiği ve düzenlemesi için temel teşkil etmeye devam eden "Belmont Raporu"nu hazırladı. Rapor, yalnızca biyomedikal araştırmaların değil, aynı zamanda insan davranışlarına ilişkin araştırmaların da merkezî bir ilkesi olarak incelenen kişilerin aydınlatılmış onamını tesis etti. Ayrıca, herhangi bir tür federal fon alan araştırmaları destekleyen tüm kurumlardaki (ki bunlar esas olarak ülkedeki tüm eğitim ve tıbbi tesislerdi) araştırma projelerini onaylamak için kurumsal inceleme kurullarının (IRB'ler) gerekliliğini ortaya koydu. 1991 yılında, Sağlık ve İnsan Hizmetleri Departmanı, "Ortak Kural" (*"Common Rule"*) olarak bilinen bir yönerge derlemesini içeren ikinci bir dizi yönetmelik yayınladı (Buchanan 2010). Bu yönetmelik, araştırma kurumlarının federal parayla finanse edilmeleri hâlinde Ortak Kural hükümlerine uymasını gerektiriyordu ve IRB'lere araştırmayı onaylama, değişiklik gerektirme veya onaylamama yetkisi veriyordu. Ortak Kurala göre, araştırma katılımcılarının korunmasını sağlamak için önerilen herhangi bir çalışmanın risk/fayda denklemini tartmak IRB'nin görevidir

(Johns, Hall ve Crowell 2004).1 Ortak Kural'ı gözden geçirmeye yönelik uzun bir süreç 2011'de başladı ve Ocak 2019'da son Gözden Geçirilmiş Ortak Kural yürürlüğe girdi (HHS 2019). Bu yazının yazıldığı esnada, birçok kurum araştırma gözetim prosedürlerini bu kural değişikliklerini kapsayacak şekilde ayarlamaya devam etmektedir. Bununla birlikte, genel olarak, yeni kurallar, biyomedikal konulara daha fazla odaklanırken, sosyal araştırmalar için bazı inceleme gerekliliklerini gevşetmektedir.

Bu tür yasal gereklilikler Amerika Birleşik Devletleri ile sınırlı değildir. Dünya çapında 131 ülkede insan araştırmalarına katılanlarla ilgili 1000'den fazla yasa, yönetmelik ve/veya yönerge yürürlüktedir. Bunlar arasında Avustralya'da İnsan Araştırmalarında Etik Davranış Ulusal Beyannamesi (www.nhmrc.gov.au/book/chapter-3-1-qualitative-methods), Japonya'da Kişisel Bilgilerin Korunmasına İlişkin Değiştirilmiş Yasa (www.ppc.go.jp/files/pdf/Act_on_the_Protection_of_Personal_Information.pdf), Çin Halk Cumhuriyeti Siber Güvenlik Yasası (www.newamerica.org/cybersecurity-initiative/digichina/blog/translation-cybersecurity-law-peoplesrepublic-china/) ve daha birçokları yer almaktadır. Avrupa'da, 2005 yılında kabul edilen yönergeler, Avrupa Birliği üye ülkelerini, çeşitli araştırma türlerini yönetmek üzere araştırma etik kurulları (REC'ler) için sözleşmeler oluşturmaya yönlendirmektedir. Bu çerçeve hem klinik hem de sosyal araştırmanın yönetimi için genel ilkeler tesis etmekte ve araştırma etiği, yöntemler, aydınlatılmış onam, sağlık ve güvenlik ve fikri mülkiyet konuları için standartlar belirlemektedir. Avrupa Birliği yönergelerinin uygulanması ülkeden ülkeye değişse bile, birçok durumda düzenlemeler Amerika Birleşik Devletleri'ndekilerden daha katıdır (Boddy, Boaz, Lupton ve Pahl 2006).

Teknolojinin aracılığı, belirli bir çalışmanın risk/fayda oranını etkileyebilir. Herhangi bir bağlamda insan davranışını

inceleyenler, araştırma önerilerinin etik gözetimini sürdüren IRB'lerin, REC'lerin veya eşdeğer panellerin düzenleyici ortamında gezinmelidir. İnternette araştırma yapanlar, bu bağlamın ve özel gereksinimlerinin yalnızca araştırmacılar için değil, aynı zamanda etik inceleme kurullarında oturanlar ve araştırmayı denetleyenler için de nispeten yeni bir alan olduğu gerçeğiyle daha fazla ilgilenmelidir. Teknolojiler hızla değişir ve eleştirmenler genellikle aşina olmadıkları risklere veya tam olarak anlamadıkları teknolojik ortamlara karşı isteksizdirler. Buna ek olarak, çeşitli çevrim içi platformlar, kullanıcılarına araştırmanın yasal bağlamını değiştiren "hizmet koşulları" (TOS) sözleşmeleri uygular. Bazen, yöntemlerde yapılan ayarlamalar -ve mahremiyet, rıza ve/veya verilerin sunumuyla ilgili alınması gereken zor kararlar- deneyimli araştırmacıların yanı sıra öğrenciler ve alana yeni giren diğerlerinin de kafasını karıştıran sorunları gündeme getirir (Zimmer 2010). Bu nedenle, tüm sosyal araştırmacılar etik inceleme prosedürlerinin yasal gerekliliklerine uymak zorundayken, internet araştırmacıları, inceleme süreçlerinde benzer şekilde bilinmeyen bir zeminde bulunan geçerli yasalara ve etik karar verme ve tatmin edici etik panellerine uyum açısından kendine özgü bir alanda gezinmelidir. Umulur ki araştırmacılar, bu görevi etik vicdanın ve asgari yasal gereklilikleri aşan bir endişenin neticesinde almak isteyeceklerdir.

Çevrim İçi Araştırma Etiği

Çevrim içi araştırma yapmak, araştırma kuruluşuna yeni bir karmaşıklık düzeyi ekler. Bu karmaşıklığın bir kısmı, insanların çevrim içi olarak etkileşime girdiği pek çok farklı bağlamın olması gerçeğinden kaynaklanmaktadır. İnternet tek, yekpare bir ortam değildir, fakat e-posta, posta listeleri, oyunlar, sanal dünyalar, sosyal ağlar, bloglar, web sayfaları, eş zamanlı sohbet, sayısız telefon uygulaması (apps) ve

daha fazlasını destekleyen bir çerçeve görevi görür. Bu bilgisayar-ortamlı iletişim türlerinin her biri, gerçekleşen iletişim veya etkileşim türünü şekillendiren kendi biçimsel özelliklerine sahiptir. Ayrıca, bu kategoriler içinde kendi amaçları, kuralları ve gelenekleri olan çok sayıda mekân bulunmaktadır. Dinî bir gruba yönelik bir posta listesi, örneğin mesajları iletmek için kullanılan teknoloji aynı olsa bile, futbol tartışmak için oluşturulan bir listeden çok farklı kabul edilebilir pratiklere sahip olabilir. Bilgisayar-ortamlı iletişim teknolojisinin kendisinin getirdiği her zaman çok açık olmayan karmaşıklık, bu belirli farklılıkların üstünde belirmektedir. Bu kapsayıcı gerçeklikle ilgili araştırmacılar için zorluklar, iki temel ve birbiriyle ilişkili konuya indirgenebilir: kimlik ve gizlilik. Kimlik meseleleri karmaşıktır ve bu cildin başka yerlerinde ele alınmaktadır; bu tartışma için, teknolojinin araştırmacıyı herhangi bir durumda tam olarak kimi veya ne üzerinde çalıştığını anlamaya zorladığını söylemek yeterlidir. Bu genellikle daha geleneksel sosyal araştırma türlerinde olduğu kadar açık ve basit değildir. Gizlilik de çevrim içi bağlamlarda o kadar kolay garanti edilmez. Paradoksal bir şekilde, kimliği bulanıklaştıran aynı teknoloji, araştırmacıların araştırma katılımcılarının anonimliğini korumak için attığı olağan adımları alt etme yeteneğine sahiptir. Kısacası, çevrim içi ortamda dinî faaliyetlerle ilgili araştırma yapmak, çevrim içi ortamın kendisi tarafından karmaşık hâle getirilmiştir.

İyi haber şu ki, din bilimcileri bu meselelerle uğraşma konusunda yalnız değillerdir. Herhangi bir türden çevrim içi insan davranışını inceleyen herkes aynı zorluklarla karşı karşıyadır ve bu nedenle diğerleri de aynı yolu izlemiştir. Kötü haber şu ki, araştırma yapan hiç kimse için yol hiçbir zaman tamamıyla ve belirsizliğe yer bırakmayacak şekilde açık olmayacak. Araştırma yöntemleri her zaman teori ve etik konularına bağlıdır. Bunlar, ortaya konan araştırma sorularından, çevrim

içi araştırmanın bağlamından, araştırmacının gerçek hayattaki bağlamından ve araştırmaya katılanların ilgilerinden etkilenir. Çevrim içi din araştırması yapmanın yollarıyla ilgili kolay cevaplar olabilir, ancak kolay cevaplar her zaman doğru cevaplar olmayabilir. Hatta aslına bakılırsa tamamen doğru cevaplar bile olmayabilir. Burada yapılabilecek şey, çevrim içi din araştırmalarına yeni başlayan araştırmacıların karşılaşabilecekleri bazı konulara ışık tutmak ve bunları ele almada yardımcı olabilecek bazı kaynaklar önermektir. Bunlar, kimlik ve gizliliğin temellerinin yanı sıra verilerin erişilebilirliği ile ilgili ayrıntıları, aydınlatılmış onam ile ilgili konuları ve araştırmanın potansiyel risklerini ve yararlarını tartma araçlarını dikkate almayı içerir.

Ne Ya Da Kim Araştırılıyor?

Geleneksel bağlamlarda dinî inançlar ve pratikler hakkında araştırma yapanlar, genellikle çalışmanın odağını ve kullanılan analiz düzeyini kavramakta çok az zorluk çekerler. Örneğin, dinî bir grubun davranışını incelemek veya dindar bir bireyin inançlarını ve pratiklerini öğrenmek için bir görüşme yapmak yerine, bir kişinin dinî bir metni incelediğinin farkına varmak genellikle oldukça basittir. Bununla birlikte, çevrim içi bağlamlarda, insan etkileşimleri sıklıkla metinsel materyallerin -e-postalar, web sayfaları, blog gönderileri, ses veya video klipler, durum güncellemeleri, tweetler vb.- üretimi yoluyla yürütülür (Herring 2004). İnternet araştırmacıları için temel konulardan biri bu metinlerden hangilerinin kişisel etkileşim, hangilerinin yayın olarak kabul edileceğinin belirlenmesidir. Her durumda farklı etik yönergeler geçerlidir ve ayrımlar her zaman için net değildir.

Örneğin, dinî bir grubun, meclisin veya cemaatin blogunu düşünün. Çoğu durumda, böyle bir site kamu erişimine açık ve müsaittir. Blog, toplantı saatleri ve yerleri, cemaat

etkinlikleri veya faaliyetleri, ibadet etkileşimleri ve benzeri hakkında bilgiler içerebilir. Çoğu zaman, bu tür bir blog, bir cemaatin veya grubun yeni gelen veya arayan kişiye kendisini tanıtmak için basılı bir broşür veya yaklaşan faaliyetlerle ilgili bir haber bülteni oluşturması gibi, bir yayın olarak tasarlanmıştır. Güvenli varsayım, bu blogun tam olarak bu şekilde tasarlandığı ve bu nedenle, tıpkı aynı grup tarafından üretilen basılı materyal koleksiyonunun incelenmesi gibi, bunun da bir metin gibi çalışmaya açık olmasıdır. Çalışmanın odak noktası grup tarafından sağlanan kamuya açık belgeler üzerinde olduğundan, bu belgelerin blog aracılığıyla elektronik olarak dağıtılmış olması, onları matbu olması durumundaki etik kaygılar olmaksızın çalışmak için daha az erişilebilir kılmamaktadır. Ancak, böyle bir belgenin bilimsel bir makalede veya araştırma raporunda alıntılanmasıyla ilgili herhangi bir telif hakkı kısıtlaması olup olmadığı sorulabilir. Bir yayın olarak kabul edilirse hangi yasal kısıtlamalar geçerli olabilir? Grubun merkezinin bulunduğu ülkedeki telif hakkı yasaları mı olmalıdır? Yoksa araştırmacının yayınlayacağı ülkenin telif hakkı yasaları mı olacaktır?

Spektrumun diğer ucunda, aynı blogun yanıt gönderilerine açık olduğunu ve yayınlanan elektronik notlarda, gerçekleştirilen veya yaklaşan etkinlikler hakkında grup üyelerinden yorumların olduğunu düşünün. Belki bunlardan bazıları, etkinlik hakkında onlar için neyin anlamlı olduğunu veya etkinliğin kendilerini nasıl hissettirdiğini veya ruhsal hayatlarını nasıl etkilediğini dile getirmiştir. Belki diğer grup üyeleri de ilk posterlerde aynı fikirde olan yorumlar yayınlamışlardır – ya da belki diğerleri olayla ilgili bir tür eleştiri yayınlamıştır. Birden fazla gönderi, çeşitli kişilerin birbirine yanıt verdiği ileri-geri bir konuşma gösterir. Blog hâlâ internette açık ve kamu erişimine açıktır, ancak besbelli bu forumda fikir, inanç ve görüş alışverişinde bulunan grup üyeleri var.

Bu hâlâ bir belge olarak incelenebilecek, halka açık bir metin midir? Yoksa bir grup insan arasındaki etkileşimin kaydı mı olmuştur? İkincisi ise, bir akademisyenin blogu etik olarak inceleyebilmesi için katılımcıların onam vermesi gerekir mi? Kimlikleri korunmalı mıdır? (Ess 2014)?

Bu iki blog örneği, yayınlanan bir metnin mi yoksa sosyal bir etkileşimin mi analiz edildiğine karar vermenin kolay olacağını düşündürebilir. Ancak çevrim içi ortamlar bir dizi karmaşık durum sunmaktadır. Araştırmacılar bazen çalıştıkları konunun doğasıyla ilgili zor kararlar vermek zorunda kalırlar. Her metnin arkasında bir yazar vardır. Bazen yazarlar kamuya dağıtılmak üzere bir metin oluşturur ve başka zamanlarda aynı yazarlar özellikle diğer belirli kişilere yönelik metinler oluşturabilir. Yönlendirilmiş konuşma durumunda bile, bazıları notlarının atıf yapılacak belgeler olarak kabul edilmesinde ve yazarlıklarının isimleriyle kendilerine atfedilmesinde ısrar ederken diğerleri anonimlik konusunda ısrar etmiştir (Danet 2001). Bu nedenle araştırmacılar, analiz düzeyinin bir belge olarak metne mi yoksa insan bir birey olarak yazarın düşünce ve eylemlerine mi odaklandığını belirlemelidir. Çevrim içi bağlamlarda, ekrandaki metin kişiyi görünürlükten gizlediği için, yazarın kişiliğinden ayrı bir metnin var olduğuna kendinizi ikna etmek oldukça kolaydır. Aynı zamanda, teknolojinin sağlam bir şekilde gelişmesine rağmen, genellikle basılı bir sayfada değil, yalnızca ekranda görünen bir belgenin önemini göz ardı etme eğilimi vardır. Çevrim içi araştırmacılar bu iki yanlıştan da kaçınmalıdır.

İnternet araştırmacısı bazen dünya çapında ülkeden ülkeye değişen belirli telif hakkı korumalarına sahip kitap, dergi veya gazete benzeri yayınları araştırır. Telif hakkıyla korunan metinlerin yazarları, uygun bir şekilde takdir görmeyi ve fikri mülkiyetlerinin korunmasını bekler ve hak eder. Diğer zamanlarda, internet araştırmacısı, gizlilik haklarına sahip

kişiler arasındaki ve mekândan mekâna değişen kişisel mektuplar gibi, yazılı konuşmalara kulak misafiri olur. Özel yazışmalarda yer alan kişiler, uygun düzeyde kişisel gizlilik bekler ve bunu hak eder. Daha sık olarak, internet araştırmacısı bu ikisinin karışımı ile karşı karşıya kalır ve karşılanacak koruma türünü ve seviyesini ayırt etmelidir.

Kamusal Alan mı Yoksa Kutsal Zemin mi?

Bazı çevrim içi bağlamlar "yalnızca üyeler içindir", giriş için kayıt, üyelik, izin veya bir tür parola erişimi gerektirir. Bu tür alanlar, araştırmacılar için otomatik olarak bir uyarı işareti taşır. Bu tür kısıtlı alanlarda araştırma yapmak, en azından kontrol eden bir taraftan izin alınması gerektiğini ifade eder. Sahibi, moderatörü, yöneticisi veya diğer geçit denetleyicisi, araştırmacının bu kısıtlı alanlara çevrim içi olarak erişmesine izin vermelidir. Bir araştırmacı, sahte iddialarla veya geçit denetleyicilerine niyetlerini tam olarak açıklamadan girmek için izin isterse etik kaygılar aşikardır. Yalnızca bir araştırma projesinin faydaları son derece arzu edilir olduğunda, aldatma haklı gösterilebilir (Bruckman 2002). Bununla birlikte, bir kontrol otoritesi belirli bir çevrim içi bağlamda araştırma yapılmasına izin vermeyi kabul etse bile, böyle bir alanda etkileşimde bulunan kişiler, kullanıcılar aydınlatılmadan veya onamlarını vermeden izin verilirse, gizliliklerinin geçersiz olduğu hakkında varsayımlarda bulunabilirler. Çalışmanın odak noktası genel olarak grup üzerinde mi olacaktır? Yoksa araştırma belirli aktörlere mi odaklanacaktır? Elbette, bireyler mülakat veya anket için seçiliyorsa, bunun nedeni hakkında aydınlatılmalı ve onamları aranmalıdır. Ancak odak daha genelse, alanda gerçekleşen etkileşimler, kullanıcıların pasif gözlemlerden ve araştırmacının yayınlanmış raporlarından zarar görmemesi için yeterince güvenli midir? Araştırmacı kapalı bir gruba katılırsa ve daha sonra bu grupta araştırma

yapmaya karar verirse benzer sorunlar ortaya çıkar. Böyle bir durumda araştırmacı olmayı seçen üyeler, katılımcıdan katılımcı-gözlemciye geçiş izni almamalıdır.

Yanan çalılar her zaman çitlerle çevrilmez ve Musa'ya söylendiği gibi araştırmacılara da bazen temkinli olmaları söylenmelidir. Bazıları, şifre veya başka bir koruma olmadan çevrim içi olarak kullanılabilen herhangi bir sitenin araştırma için otomatik olarak meşru hedef olduğunu varsayar. Ne de olsa, sosyologlar arasında uzun zamandır geçerli olan bir temel kural, kamusal alanlardaki pasif gözlemlerin aydınlatılmış onam gerekliliklerinden muaf olduğudur, çünkü gözlemci, kamunun diğer herhangi bir üyesinin o esnada veya yerde göremediği veya duyamadığı hiçbir şeyi görmez ve duymaz, ayrıca gözlemci, gözlemlenen kişilerin normal davranışlarını değiştirmek için hiçbir şey de yapmaz (Adler ve Adler). Nitekim ABD'de bu kavram Revize Edilmiş Ortak Kural ile hukuk içerisine kodlanmıştır. Bu kural şimdi, açıklanan davranış katılımcı için rahatsız edici veya utanç verici olmadığı sürece, kamu davranışının pasif gözlemini kurumsal gözetimden özellikle muaf tutmaktadır (HHS 2019).

Ancak bağlam bu kararları büyük ölçüde şekillendirir. Çevrim içi ve çevrim dışı birçok bağlam, hassas olmayan ve çok az endişe duyulacak konuyla ilgili etkileşimleri içerir. Ancak bazı alanlarda pasif gözlem, gizli veya potansiyel olarak zarar verici veriler sağlayabilir. Örneğin, bir kişinin kimliğine ve tıbbi durumuna ilişkin hassas bilgilerin kolayca duyulabileceği bir tıbbi ofis veya hastane acil servisini düşünün. Hastalar, bilgileri ve onayları olmadan bu bilgilerin bir araştırmacının erişimine açık olduğunu düşünür mü? Büyük olasılıkla, kişisel bilgilerinin bu şekilde kullanılmasını son derece rahatsız edici bulacaklardır. Bir tür bağımlılıkla mücadele eden bireyler için bir destek grubu kamuya açık olabilir. Hiçbir şey bir araştırmacının girmesini ve katılımını engelleyemez. Ancak

böyle bir grubun üyeleri, böyle bir ortamda paylaştıklarını, bir bilim insanının yayınlanmış bir araştırma raporuna dâhil etmesi için kamuya açık bilgi olarak kabul eder mi? Büyük olasılıkla, onlar da böyle bir eylemi son derece rahatsız edici bulacaklardır. Çevrim içi açık forumlardaki katılımcılar da benzer şekilde rahatsızlık duyabilir. Hall, Frederick ve Johns (2004), gizli ve potansiyel olarak zarar verici bilgilerin açık bir çevrim içi alanda paylaşıldığı böyle bir örneği belgelemiştir. Bu durumda, gizliliği sağlayabilecek teknoloji olmamasına rağmen, katılımcılar "özel/gizli" etkileşimlerinin bir araştırmacı tarafından incelenmesine şiddetle tepki göstermişlerdir. Katılımcıların bu tür faaliyetlere açıktan katılmaları akıllıca olmasa da araştırmacıların çalışmalarını davetsiz olarak yürütmeleri veya böyle bir yere kamuoyunun dikkatini çekmeleri akıllıca olur mu? İznin veya onamın alınması gerekip gerekmediğini belirlemek, içeriğin ve koşulların tartılmasında, yalnızca bir çevrim içi mekânın parola olmadan erişilebilir olduğunu belirlemekten daha fazla incelik gerektirir.

Teknoloji ilerledikçe, araştırmacılar konuşma forumlarının çok ötesine geçen artan çeşitli veri türlerine sahip oldular. Büyük veri kümeleri sosyal medya platformlarından, arama motorlarından, oyun platformlarından, cep telefonu uygulamalarından ve benzeri yerlerden "kazınabilir." Kullanıcılar genellikle verilerinin veri toplayıcılar tarafından ne ölçüde alınıp kullanılabileceğinin farkında değildir (Markham ve Buchanan). Bu kümelenmiş veri setleri, veriler ile modellerinde temsil edilen bireysel insan yazarlar arasındaki mesafeyi artırıyor gibi görünebilir. Yine de bu mesafe aşılmaz değildir ve bir araştırmacı, bu tür veri setlerinin kendi içlerinde ve kendilerinden materyali sağlayan insanlara koruyucu bir anonimlik sağladığını varsaymamalıdır (Zimmer 2010).

Veri analizinde yapay zekâ (AI) kullanıldığından bu durum giderek daha fazla olacaktır. AI algoritmalarının kullanılması,

araştırmacıların giderek daha büyük veri kümelerini analiz etmelerini sağlar. Bununla birlikte, yanlışlıkla da olsa, bu tür algoritmalara potansiyel olarak kodlanabilecek önyargılar iyi belgelenmiştir. Ayrıca, AI, başka türlü anonim verilerden kimlik bilgilerini çıkarmak için de kullanılabilir. Elish ve boyd, veri analizi için yapay zekâ kullanmanın potansiyel tehlikeleri hakkında yaygın olarak anlaşılan şeyleri çok kısa ve öz bir şekilde ifade etmişlerdir:

> Algoritmik sistemler, kabul edilebilir veya kaçınılması gereken kültürel olarak spesifik yorumların aralığını doğası gereği hesaplamaz; ilişkilendirmelerin ne zaman sorunlu görünebileceğini bildiren makine tarafından okunabilir bilgiler verilmelidir. Bu sistemleri bilgilendiren seçimler ve sonuçlarını yorumlamadaki zorluklar, doğası gereği sosyal sorunları çözmek için teknolojik araçlar oluşturduğumuzda sınırlamaları ortaya koyuyor. (2018:74)

Nasıl Bir Zarar Verilebilir?

Elbette, Nazi tıbbi deneylerinin ve Tuskegee frengi deneyinin dehşeti çevrim içi bir bağlamda tekrarlanmayacaktır. Ancak girişimsel tıbbi prosedürlerin internet üzerinden (en azından mevcut teknoloji ile) mümkün olmaması, hiçbir zararın verilmeyeceği anlamına gelmez. 1974 Ulusal Araştırma Yasası, tam da insanlardan kişisel düşüncelerinin ve eylemlerinin ayrıntılarını açıklamalarını istemenin içerdiği riskler nedeniyle, biyomedikal araştırmalara sosyal ve davranışsal araştırmaların gözetimini de ekledi. Sosyal damga, belirli dinî gruplarla ilişki kurmak veya belirli dinî uygulamalara katılmak da dâhil olmak üzere çok çeşitli insan faaliyetlerine bağlanabilir. Bu çağrışımları ve pratikleri çevrim içi ortamda ortaya çıkarmak daha az damgalanmayı beraberinde getirmez. Popüler basında, internette yayınlanan sözler nedeniyle kaybedilen

işler veya kaybedilen ekonomik fırsatlarla ilgili sayısız hikâye bulunmaktadır. İlişkiler ve evlilikler, çevrim içi etkileşimler üzerindeki çatışmaların bir sonucu olarak sona ermiştir. Bunlar, çevrim içi aktivitelerin gerçek-hayattaki sonuçlarıdır.

Davranış araştırmacıları, bu tür hoş olmayan sonuçlardan kaçınmak için araştırma raporlarında araştırma katılımcılarının kimliklerini uzun süredir gizlemektedirler. Bu, çevrim içi araştırmacılar için de standart uygulama olmaya devam etmektedir. Ancak büyük bir uyarı var: İnternette yazılanların çoğu aranabilir -hatta şifre korumasının arkasında oluşan iyi bir parça bile- ve çevrim içi yayınlanan şeylerin çoğu uzun süreler boyunca bir yerde arşivlenmektedir. Bu nedenle, bir araştırma raporundaki kısa bir alıntı, araştırmacı tarafından anonim veya takma adlı bir katılımcıya atfedilmiş olsa bile, çevrim içi bir aramayla hızla izlenebilir ve araştırmacının katılımcının kimliğini güvende tutma çabasını boşa çıkarabilir. Birçok sosyal ağ sitesi, blog, tartışma grubu ve hatta bazı eş zamanlı sohbet mekânları, gerçekleşen aktivitenin aranabilir arşivlerini tutar ve bunlar çoğu durumda Google veya diğer arama motorları tarafından tamamıyla kataloglanır. Dahası, birçok uygulama, satılabilecek, saldırıya uğrayabilecek veya bireylerin metinlerle bağlantısını kurabilecek başka şekillerde dağıtılabilecek çok sayıda kişisel veriye erişir ve bunları depolar (Kamleitner ve Mitchell 2019). Nitel araştırma genellikle önemli alıntıların rapor edilmesini içermektedir ki, bu da orijinal gönderinin keşfedilme olasılığını açar. Kullanılan araştırma yöntemi büyük ölçüde nicel olsa bile, bazı durumlarda bir veri setindeki belirli bireylerin kimliğinin izini sürmek mümkün olabilir (Zimmer 2010).

Bazılarının çevrim içi etkileşimlerinde takma adlar kullanması da anonimliğin garantisi değildir. Çoğunlukla, takma adlı kimliğin bazı basit aramalarla gerçek yazara bağlanabileceğine dair yeterli bilgi zamanla ortaya çıkmaktadır. Ayrıca,

çevrim içi aktivitelerekatılan birçok katılımcı, aylar hatta yıllar boyunca takma adlı bir kişilik oluşturmak için çok büyük miktarda zaman, enerji ve kaynak harcamaktadır. Bu durum, özellikle çok-oyunculu çevrim içi rol yapma oyunlarında (MMORPG'ler), oyun ortamlarında ve sanal dünya uygulamalarında geçerlidir. Dinî ritüel ve sembolizm bu ortamların her ikisinde de araştırma konusu olmuştur (Radde-Antweiler 2008; Soukup 2012). Bazı durumlarda, çevrim içi kişiliğin itibarına verilen hasar, neredeyse o kişiliği kontrol eden gerçek kişinin itibarına verilen hasar kadar zararlı olabilir. Kimlik basit bir konu değildir ve bu cildin önceki bölümlerinde belirtildiği üzere, teknoloji tarafından, çevrim dışı durumdakinden daha da karmaşık hâle getirilebilir.

Çevrim içi dinî faaliyetlere katılan bazı katılımcılar diğerlerinden daha savunmasızdır. Kesinlikle, çocuklar ve gençler neredeyse evrensel olarak, verileri her durumda dikkatli bir şekilde korunması gereken kişiler olarak kabul edilir. Araştırmacılar, dinî grupların çeşitli kültürel durumlarda nasıl görüldüğünü dikkate almalıdır. Örneğin, çevrim içi bir Hristiyan grubun araştırılması, Kuzey Amerika veya Avrupa'da genellikle tartışmalı değildir, ancak böyle bir gruba katılanlar Orta Doğu'da veya Asya'nın bazı bölgelerinde bulunuyorsa, bu bağlamlardaki riskler nelerdir? Benzer şekilde, Orta Doğu'daki bir Müslüman grubun incelenmesi normal kabul edilebilir, ancak böyle bir grubun Çin'de veya ABD'de incelenmesi, katılımcılar ve muhtemelen araştırmacı için risk oluşturabilir. Bir kültürde olağandışı veya egzotik olarak kabul edilebilecek herhangi bir grup, damgalanma veya zulüm olasılıklarına açıktır.

Bu nedenle, araştırmacılar, çalışmalarıyla ilişkilendirilebilecek itibar veya kişisel güvenilirlik açısından olası riskleri kendilerine sormalıdır. Ancak daha da önemlisi, araştırma katılımcılarının bu riskleri kendi bakış açılarından değerlendirmelerine izin vermeye istekli olmalıdırlar. Bir araştırmacı,

çevrim içi ortamda biri hakkında açıklanacak zararlı bilgilerin neler olabileceğini veya olmayabileceğini her zaman tahmin edemeyebilir. Sadece katılımcının kendisi için tespit edebileceği riskler var mıdır? Bu, aydınlatılmış onam gerekliliğinin aslî temelidir.

Kim Kimin Adına Konuşuyor?

Geleneksel anlamda aydınlatılmış onam, çevrim içi ortamlarda imkânsız değilse de genellikle zordur. Uzun bir aydınlatılmış onam beyanı genellikle bir sosyal ağda bulunan alana gönderilemez. Örneğin Twitter, tüm gönderileri 280 karakterle sınırlar. Bire bir bilgi almak genellikle çevrim içi olarak pratik değildir. Belirli bir çevrim içi mekânın tüm kullanıcılarının kim olabileceğini veya hatta kaç tane olabileceğini bilmek çoğu zaman imkânsızdır. Çevrim içi bir mekânda yer alan katılımcı sayısı ne kadar fazla olursa hepsinden onam almak da o kadar zor olacaktır. Elbette ki her kullanıcıya geleneksel bir basılı bilgi beyanı ve izin formu gönderilmesini sağlayacak iletişim bilgilerinin alınması mümkün değildir. Bunu yapmak, farklı bir durumda gerekli olandan daha fazla kişisel bilgi toplamayı gerektirir; bu da çoğu etik araştırma uygulamasının amacının tam tersidir. Yukarıda tartışıldığı üzere, kullanıcıların gerçekten kendilerini temsil ettikleri kişiler olup olmadığını bilmek bile çoğu zaman imkânsızdır. Onam bir kişi tarafından mı, yoksa kişiyi temsil eden kişilik tarafından mı verilmektedir? Aydınlatılmış onamla ilgili tüm bu konular, özellikle işleri her zaman olduğu gibi yapmakta ısrar edenler olmak üzere, inceleme kurulları ve etik kurullar için üzerinde uzlaşılamayan başlıca konulardan olmuştur.

Ama işler eskisi gibi değil. Yeni teknolojiler, birçok günlük aktivitenin yürütülme şeklini değiştirmiştir. Banka hesapları artık kâğıt çekler ve imzalarla değil, daha çok plastik kartlar ve PIN'lerle yönetiliyor. Birçok kişisel işlem, bir kullanıcı adı

ve şifre kullanılarak çevrim içi olarak gerçekleştiriliyor. Dijital imza olarak nitelendirilen basit bir fare tıklamasıyla hizmet şartları, kullanıcı sözleşmeleri veya diğer sözleşme yükümlülükleri için yasal onay almak rutin bir işlemdir. Bu tür önlemler bankacılık, finans ve diğer kurumsal konularda yasal olarak yeterli görülüyorsa, bir etik panelinin gerekliliklerini yerine getirmede eşit derecede yeterli olmalıdır. Bu nedenle, geleneksel şekilde onam zor veya imkânsız olsa da biraz yaratıcılıkla, gerektiğinde, katılımcıları araştırılmakta oldukları konusunda bilgilendirmek, bilinen riskleri açıklamak ve ilerlemeye istekli olduklarına dair elektronik bir onay almak mümkün olmalıdır.

Pasif gözlem için herhangi bir izin veya onamın gerekmediği, kişilerin çevrim içi olarak dinî eylemlere veya tartışmalara açıkça katıldığı durumlar kesinlikle vardır. Daha önce belirtildiği üzere, bireysel kullanıcılar için diğer korumalar yeterliyse, bazen yalnızca bir tartışmanın moderatörü veya sanal bir ortamın parola yöneticisi gibi bir denetleyici otoriteden onam almak yeterlidir. Ancak, bir kişiden aydınlatılmış onam alınması gerektiğinde, farklı bir durumda gerekli olandan daha fazla kişisel bilgi toplamaya ve kâğıt üzerinde mürekkeple imzaya gerek kalmadan gereksinimleri çevrim içi olarak tamamen yerine getirmenin yolları da bulunmaktadır.

Bunun Ne Gibi Bir Hayrı Dokunabilir?

Riskler ve faydalar tartılırsa, faydalar nasıl ve kim tarafından belirlenecektir? Çoğu araştırmacı, yaptıkları araştırmanın önemli olduğunu düşünür, yoksa harcadıkları zaman ve enerjiyi bu araştırmaya harcamazlardı. Elbette başarılı bir araştırma, bir akademisyenin kariyerine, itibarına ve başarı duygusuna faydalıdır. Ancak, belirli bir araştırma projesinin topluma bir bütün olarak faydasını gerçekten ölçmek zor bir

hesaplamadır. Ne yazık ki, en azından Amerika Birleşik Devletleri'nde, bazı IRB'ler riski ve faydayı tamamen dolar cinsinden ölçmüştür – eğer bir davanın riski çok büyük görünüyorsa, harici araştırma hibesinin miktarı potansiyel davanın maliyetini aşmalıdır. İnsan katılımcıları korumak yerine, kurumun kurumsal markasını korumak tek düşüncedir. Lisansüstü öğrenciler arasında IRB'lerin makul olmayan talepleri hakkında anlatılan korku hikâyeleri, genellikle etik koruma sisteminin bu şekilde istismar edilmesine dayanır.

Araştırmacılar genellikle ipuçlarını araştırma katılımcılarından alabilirler. Damgalanmış dinî grupların birçok üyesi, onlar hakkında adil, nesnel ve tarafsız araştırmaların yayınlanmasından memnun olacaktır. Bir araştırmacı, bir cemaatin güvenini geliştirebildiğinde, araştırma, daha geniş anlamda toplumda yanlış anlama ve önyargıyı hafifletmeye yardımcı olabilecek bir savunmacı olarak görülebilir. Bu, en az çevrim içi dinî gruplar için aracısız ortamlarda olduğu kadar doğrudur. Cemaatçi bir yaklaşım, sadece çalışılacak konulardan ziyade, araştırma çabasında ortak olmak için faaliyetleri incelenenleri anlamaktadır. Böyle bir yaklaşımla, katılımcılar sadece araştırmaya katılmaya onam vermekle kalmaz, kullanılacak genel yaklaşım ve araştırılması gereken önemli konular hakkında da kendilerine danışılır. Araştırmacı ayrıca algıların doğru olup olmadığını veya uygunsuz varsayımlar yapılıp yapılmadığını görmek için sonuçları katılımcılarla birlikte kontrol etmek için sürekli bir çaba gösterir. Bu, katılımcıların nihai araştırma raporuna dâhil edilenler üzerinde (kendilerine söz verilmediği sürece) veto yetkisine sahip oldukları anlamına gelmez. Araştırmacı, bitmiş ürünün nihai hakemi olarak kalmalıdır. Ancak katılımcılara, hayatlarının ve cemaatlerinin hikâyesinin daha geniş anlamda dünyaya nasıl sunulmakta olduğu konusunda söz sahibi olma fırsatı sunar (Hall, Frederick ve Johns 2004).

Bu Şeyler Nasıl Değerlendirilecektir?

Batı kültürlerinde, en azından son iki yüzyıldır etik karar alma süreçlerine egemen olan iki büyük etik felsefesi vardır. İlk olarak, İngiliz iktisatçılar Jeremy Bentham ve John Stewart Mill tarafından öne sürülen, en fazla sayıda en büyük yararın hesaplanması olan faydacılık, araştırmanın önemli kamu yararlarının, gizlilik, telif hakkı veya onam gibi bireylerin haklarından daha ağır basabileceğini öne sürmektedir. İkincisi, Danimarkalı filozof Immanuel Kant'ın düşüncesinde kök salan deontolojik bir etik felsefe, başkalarının yararına bakılmaksızın dokunulmaz olan belirli bireysel haklar olduğunu ve araştırmacıların bu hakları korumak için mutlak bir ödevi olduğunu öne sürmektedir (Ess 2014).

Unutulmamalıdır ki, kötü şöhretli Tuskegee Araştırması'na benzeyen araştırmalar, faydacı akıl yürütme kullanılarak mükemmel bir şekilde haklı gösterilebilir – çoğunluğun yararına olabilecek bilgi uğruna nispeten az sayıda kişi feda edildi. Tuskegee'den kaynaklanan rezalete rağmen, ABD'deki tüm IRB sisteminin, risklerle faydaları karşılıklı tartan faydacı bir model varsayma eğiliminde olduğu da belirtilmelidir. Yararları açık olduğu sürece, yalnızca "insan deneklere" yönelik riskleri en aza indirmek gerekir. Avrupa sistemleri ve daha yakın zamanda da ABD'deki IRB'ler tarafından etik ilkelerin uygulanması, deontolojik modele daha fazla eğilme yönelimiyle olmuştur. Günümüzde etik kurulların, temel hakları korumak için araştırmaların değiştirilmesi, karmaşıklaştırılması ve hatta tamamen terk edilmesi konusunda ısrar etmeleri yaygındır.

Yukarıda önerilen cemaatçi model, deontolojik felsefeyi daha da ileriye, erdem etiği alanına taşır. Erdem etiğine dayanan araştırma normlarına doğru hareketlilik, internet araştırmalarında yalnızca araştırma katılımcılarının temel korumaları

hak ettiğini önermekle kalmayıp, aynı zamanda bu korumaların parametreleri ve seviyelerinde kendileri için söz sahibi olmalarını sağlayan bir eğilimdir (Ess 2017).

Birkaç bilimsel kuruluş, üyeleri için etik yönergeler oluşturmuştur, bazıları çevrim içi araştırma etiğine açıkça değinmektedir. Bunların çoğu belirli bir disipline veya ulusal varlığa özgüdür. Araştırmacılara, bulundukları yerdeki geçerli yasalara ve araştırmalarının ilk aşamalarında kendi akademik disiplinlerinin etik beklentilerine tam olarak aşina olmaları her zaman tavsiye edilmelidir. Bununla birlikte, internet uluslararası sınırları yansıtmaz ve çevrim içi araştırmanın benzersiz koşullarına uygulanabilir özel rehberlik genellikle her akademik alan için mevcut değildir.

İnternet Araştırmacıları Derneği (AoIR), sosyal bilimlerden mühendisliğe, bilgisayar bilimlerinden felsefeye kadar bir dizi akademik disiplini kapsayan üyeliği olan uluslararası bir kuruluştur. 2000 yılında Kansas Üniversitesindeki kuruluşundan bu yana, AoIR internet araştırma etiğini, devam eden bilimsel konuşmalarında merkezî bir konu hâline getirmiştir. Farklı milletlerden, farklı araştırma sorularından ve çeşitli metodolojilerden oluşan bu çeşitli bağlamdan, AoIR, çalışmalarını tasarlarken tüm disiplinlerden ve tüm milletlerden araştırmacılara yardımcı olabilecek bir dizi etik yönerge geliştirmiştir. "Etik çoğulculuk" kavramına dayanan AoIR etik yönergeleri, her sosyal, politik veya teknolojik durumda geçerli olan tek bir etik yönergeler dizisi olacağını varsaymaz. Bu nedenle, bu belge kurallar sunmaz, aksine belirli bir araştırma projesi tasarlanırken dikkate alınması ve tartışılması gereken soruları gündeme getirir. Ayrıca, ezoterik görünen önerilerin aslında çevrim içi araştırma alanında kabul edilen uygulamalar olduğunu anlamalarında etik kurullara yardımcı olmakta çok faydalı olabilir (franzke, Bechmann, Zimmer, Ess, and the Association of Internet Researchers 2019).

Bu belge, önemli bir revizyondan yeni geçmiştir ve son on yılın hızlı teknolojik değişikliklerinin yanı sıra internet araştırması olgunlaştıkça çalışan araştırmacıların deneyimlerini de dikkate almaktadır. 2002'de kabul edilen ilk AoIR etik yönergeleri, çevrim içi araştırmaya özgü bazı temel sorunları vurgulamaya çalışmıştır. Bunu, bu bölümün mevcut sınırlı alanında yapıldığı gibi, nispeten geniş vurgularla yaptılar. Bu belge, MUD'lerin, MOO'ların ve Usenet posta listelerinin internetin birincil sosyal alanları olduğu ve dünya çapındaki web sayfalarının basit ve genellikle metin tabanlı olduğu bir zamanı yansıtmaktadır. Etik yönergelerinin 2.0 sürümü, 2012 yılında yaygın olarak bilinen "Web 2.0"dan büyük ölçüde etkilenmiştir. Bu yönergeler biraz daha ayrıntılıydı ve sosyal medya platformlarının sayısında yaşanan patlamayı kabul etti. Hem araştırmacılar hem de ticari şirketler, kullanıcı tarafından oluşturulan içeriğe odaklandığından, yönergeler, verilerin kişilerle nasıl ilişkili olduğunu netleştirmenin yollarını ele aldı. 2019 yılının ekim ayında üyelik tarafından onaylanan AoIR etik yönergelerinin yinelenmesi, mevcut teknolojik ortamı yansıtmaktadır. Çeşitli AI biçimlerine bakan veya bunları kullanan araştırmalara güçlü bir odak eklemektedir. Ancak mevcut yönergeler, kültürler-arası etik perspektiflerin kapsamını da genişletmektedir. Dijital gözetimin yaygın olduğu bir dünyada, bu yönergeler, araştırmacıların kendileri de dâhil olmak üzere bir araştırma projesindeki tüm katılımcıların güvenliğiyle ilgili endişeleri de gündeme getirmektedir.

AoIR yönergeleri, ne araştırmacılar için mevcut olan tek etik yönergelerdir, ne de etik sorular üzerine bir tür son söz olarak görülmelidir. Bununla birlikte, bunlar şu anda var olan en ayrıntılı, tartışılan ve uzun süredir üzerinde düşünülen etik yönergeler arasındadır ve son yirmi yılda teknolojiler ve araştırma yöntemleri geliştikçe kapsamlı ve tekrar tekrar

güncellenen az sayıdaki yönergeler arasındadır. Araştırmacılara, kullandıkları diğer ulusal, kurumsal veya disiplinsel yönergelerine ek olarak bunları dikkate almaları tavsiye edilebilir.

Sonuç

Çevrim içi olarak dinî gruplar ve faaliyetlerle ilgili çalışmayı üstlenecek olanlar, bir dizi benzersiz fırsata sahiptir. İnsanların çevrim içi olarak "sanal" dünyalarda nasıl davrandıkları ile çevrim dışı olarak "gerçek hayatta" nasıl davrandıkları arasındaki fark hızla kapanmaktadır. İnternetin ana akım hâline gelmesi ve dünya nüfusunun büyük bir kısmı için günlük yaşamın bir parçası olmasıyla, çevrim içi faaliyetler gerçek yaşamın bir parçası hâline gelmiştir. Gittikçe daha fazla dinî grup çevrim içi bir varlık yarattıkça, çevrim içi bağlamlarda daha fazla dinî pratik yer aldıkça ve çevrim içi ortamlarda daha geniş çeşitlilikte dinî fikirler tartışıldıkça, araştırmacıların zengin iç-görü hazinelerini keşfetme olasılıkları artmaktadır. Bununla birlikte internet, yöntemde ve araştırmada etik uygulamaların bütünlüğünü korumada yeni zorluklar da sunmaktadır. Ekrandaki kelimeler başlangıçta göründüklerinden daha fazla olabilir, kimlikler çevrim içi ortamda yüz yüze karşılaşmalarda olduğundan daha karmaşık olabilir ve erişim sağlama yeteneği, kamuya açık olma varsayımını garanti etmeyebilir. İnternet arşivlerini arama yeteneği, araştırma katılımcılarının gizliliğini korumaya çalışan araştırmacılar için zorluklar yaratır. Mekânların çok çeşitli olması, kullanılabilecek çeşitli araştırma yöntemleri ve ilgili olası risklerin çok çeşitli doğası nedeniyle, neyin etik araştırma olup olmadığına ilişkin katı ve basit kurallar olamaz. Cemaatçi bir yaklaşım, araştırmacı tarafından sürecin başlarında bir güven ilişkisi kurulabiliyorsa araştırma katılımcılarının bizzat kendilerinin ideal rehber olduğunu öne sürer. Ancak nihayetinde, araştırmacı zor kararları vermeli ve işinin sorumluluğunu almalıdır.

Bu bölüm, araştırmaların etik bir şekilde uygulanmasının yasal düzenlemesine ilişkin kısa bir arka plan ile başlamış ve belirli bir durumda hangi etik standartların uygulanacağını belirlemeye çalışan araştırmacıların çevrim içi bağlamlarda karşılaştıkları kendine özgü zorlukların bazılarını incelemiştir. Bunlar, (karmaşık olan) kimlik ve (sağlanması zor olan) gizliliğin temel ilkelerine indirgenmiştir. Aydınlatılmış onamın ne zaman gerekli olduğu ve nasıl alınabileceği konusunda bazı önerilerde bulunulmuştur. Son olarak, etik karar vermeye yönelik bazı yaklaşımlar incelenmiştir. Aşağıda, zanaatlarını etik olarak uygulamak isteyen araştırmacılara kılavuz olarak mevcut olan daha önemli ve dikkate değer kitapların ve kaynakların kısa bir listesi bulunmaktadır. Etik araştırma için basit bir formül olmamasına rağmen, araştırmacıların katılımcıların refahına bağlı olmaları ve teknolojinin sunduğu zorlukların üstesinden gelmek için yaratıcı olmaya istekli olmaları hâlinde, çevrim içi din araştırmaları verimli bir şekilde yürütülebilir.

Not

[1] Bu yazı boyunca, davranışsal araştırmalarda yer alan insanlardan araştırma nesnesinden ziyade, katılımcı olarak bahsedilecektir. Bu, insanların araştırmaya "tabi" olmadığı, hakları, duyguları ve iradesi olan bireyler olduğu şeklindeki cemaatçi düşünceyle uyumludur.

İleri Okumalar

Buchanan, E. A. ve Zimmer, M. (2016) "Internet Research Ethics." E.N. Zalta (Ed.) (2018) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition) içinde. [çevrim içi] Erişime açık: https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-internet-research/

Bu makale, internet araştırma etiği konusunda kısa bir başlangıç niteliğindedir ve okuyucuya genel olarak bu tür araştırmalarla ilgili temel konularda zemin sağlayacaktır.

> Ess, C. (baskıda) *Digital Media Ethics* (3rd edn.). Boston: Polity Press.

İnternet araştırmasına uygulanan temel etik felsefesinin en kapsamlı ve güncel şekilde ele alınmış hâlidir. Ess, bugün araştırmacıların karşılaştığı temel sorunlara ABD, AB ve Asya perspektiflerini dâhil ederek daha teorik bir yaklaşım getiriyor. Bu metin aynı zamanda erdem etiğinin araştırmalarda uygulanmasını açıklamakta ve güçlü bir gerekçe sunmaktadır.

> Fossheim, H. ve Ingierd, H. (Eds.) (2015) *Internet Research Ethics*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.

Norveç Ulusal Araştırma Etiği Kurulları tarafından desteklenen bu edisyon makale koleksiyonu, bilhassa genellikle otomatik sistemler tarafından toplanan ve "büyük veri" olarak bilinen geniş veri setlerinin etik kullanımına odaklanmakta ve veri analizinde yapay zekâ konularına değinmektedir.

> franzke, a.s., Bechmann, A., Zimmer, M., Ess, C., ve the Association of Internet Researchers (2019) *Internet Research: Ethical Guidelines 3.0*. https://aoir.org/reports/ethics3.pdf

Bu denemenin metninde açıklandığı gibi, bu belge, çalışmalarını tasarlayan araştırmacılar ve araştırma önerilerini değerlendiren etik panelleri için paha biçilemezdir. Yakın zamanda AoIR Etik Çalışma Grubu tarafından gözden geçirilmiş ve güncellenmiş ve AoIR üyeleri tarafından ezici bir çoğunlukla onaylanmıştır.

> Markham, A. N. ve Baym, N. K. (Eds.) (2008) *Internet Inquiry: Conversations about method*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Bu, araştırmacıların çalışmaları ve karşılaştıkları etik ve metodolojik sorunlar hakkındaki düşüncelerinin bir derlemesidir. Her birini, araştırmacı tarafından verilen kararların hem artılarına hem de eksilerine işaret eden diğer bilim adamları tarafından verilen yanıtlar takip eder. Yeni başlayan araştırmacılar veya çevrim içi alana yeni girenler için mükemmel bir öğretici metindir.

Markham, A. ve Buchanan, E. (2017) "Research Ethics in Context: Decision-making in digital research." M.T. Schäfer and K. F. Van Es (Eds.), *The Datafed Society: Studying culture through data.* Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 201-209.

Bu kitap bölümü, AoIR etik yönergelerinin felsefi ve metodolojik temellerine ilişkin mükemmel bir arka plan sunmakta ve okuyucunun, araştırmaya cematçi bir yaklaşım için temel mantığı anlamasına yardımcı olmaktadır.

Tiidenberg, K. (2018) "Research Ethics, Vulnerability, and Trust on the Internet." J. Hunsinger, Allen, M.M., ve Klastrup, L. (Eds.), *Second International Handbook of Internet Research* içinde. Dordrecht: Springer, pp. 1-15.

Bu kitap bölümü, savunmasız bir nüfusun çevrim içi etnografik çalışmasına dâhil olan karar verme sürecini tanıtmak için bir vaka çalışması yaklaşımı kullanmaktadır. Tiidenberg, okuyucuyu hassas bir konuyu incelerken kendi adımlarını izleyerek özen etiğinin veya erdem etiğinin uygulanmasını örneklendirmektedir.

Kaynakça

Adler, P. ve Adler, P. (1998) Observational Techniques. N.K. Denzin ve Y.S. Lincoln (Eds.), *Collecting and Interpreting Qualitative Materials* içinde. Thousand Oaks: Sage, 79-109.

Boddy, J., Boaz, A., Lupton, C., ve Pahl, J. (2006) What counts as research? The implications for research governance in social care. *International Journal of Social Research Methodology*, 9 (4), 317-330.

Bruckman, A. (2002) *Ethical Guidelines for Research Online*. Erişime açık: www.cc.gatech.edu/~asb/ethics/ (Erişim: 20 Aralık 2019).

Buchanan, E. (2010) Internet Research Ethics: Past, Present, Future. M. Consalvo ve C. Ess (Eds.), *The Blackwell Handbook of Internet Studies* içinde. Oxford: Wiley-Blackwell, 83-108.

Danet, B. (2001) *Cyberpl@y: Communicating Online*. Oxford: Berg.

Elish, M.C. ve boyd, d. (2018) Situating methods in the magic of big data and AI. *Communication Monographs*, 85 (1), 57-80.

Ess, C. (2014) *Digital Media Ethics* (2nd edn.). Cambridge: Polity Press.

Ess, C. (2017) Can we say anything ethical about digital religion? Philosophical and methodological considerations. *New Media & Society*, 19 (1), 34-42.

franzke, a.s., Bechmann, A., Zimmer, M., Ess, C., ve the Association of Internet Researchers (2019) *Internet Research: Ethical Guidelines 3.0*. Erişime açık: https://aoir.org/reports/ethics3.pdf (erişim tarihi 20 Aralık 2019).

Hall, G.J., Frederick, D., ve Johns, M.D. (2004) NEED HELP ASAP!!!@:A Feminist Communitarian Approach to Online Research Ethics. M. D. Johns, S.-L. Chen, ve G.J. Hall (eds.), *Online Social Research: Methods, Issues, and Ethics* (Digital Formations Series, Vol. 7) içinde. New York: Peter Lang, 239-252.

Herring, S.C. (2004) Computer-Mediated Discourse Analysis: An Approach to Researching Online Behavior. S.A. Barab, R. Kling, ve J.H. Gray (Eds), *Designing for Virtual Communities in the Service of Learning* içinde. New York: Cambridge University Press, pp. 338-376.

HHS (US Department of Health and Human Services) (2019) *Office for Human Research Protections*. Erişime açık: https://www.hhs.gov/ohrp/ (erişim tarihi 20 Aralık 2019).

Johns, M.D., Hall, G.J., ve Crowell, T.L. (2004) Surviving the IRB Review: Institutional Guidelines and Research Strategies. M. D. Johns, S.-L. Chen, ve G.J. Hall (eds.), *Online Social Research: Methods, Issues, and Ethics* (Digital Formations Series, Vol. 7) içinde. New York: Peter Lang, pp. 105-124.

Kamleitner, B., ve Mitchell, V. (2019) Your data is my data: a framework for addressing interdependent privacy infringements. *Journal of Public Policy & Marketing*, 38 (4), pp. 433-450. Available at: http://dx.doi.org/10.1177/0743915619858924

Markham, A. ve Buchanan, E. (2018) Research Ethics in Context: Decision-Making in Digital Research. M. T. Schäfer ve K. van Es (eds.), *The Datafed Society: Studying Culture through Data* içinde. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 201-209.

Radde-Antweiler, K. (Ed.) (2008) Being virtually real: virtual worlds from a cultural studies perspective. *Heidelberg Journal of Religions on the Internet* [e-dergi], 3 (1). Erişime açık: http:// dx.doi.org/10.11588/heidok.00008294

Soukup, P. A. (2012) Islam and Islamic teaching online. *Communication Research Trends*, 31 (1), pp. 24-30.

Zimmer, M. (2010) "But the data is already public": on the ethics of research in Facebook. *Ethics and Information Technology*, 12 (4), pp. 313-325.

22. Teoloji ve Yeni Medya

Stephen Garner
Türkçesi: M. Numan Sağırlı

Özellikle internet ve yeni medyada kendini gösteren dijital kültür, yerel, gündelik bağlamlarımızda ve daha geniş küresel ağlarda insan yaşamının tüm yönlerine nüfuz etmeye devam ediyor. Dijital medya ve teknolojilerin ibadet ve muttaki yaşamının ritimlerinin bir parçası hâline gelmesi ve inanç cemaatlerini çeşitli biçimlerde şekillendirmesiyle dinî dünya da bunun bir istisnası değildir. Mobil cihazlarımızda ibadet ve meditasyona yardımcı olan uygulamalar, dinî mesajlarla eğitmeyi amaçlayan dijital oyunlar, yeniden biçimlendirilmiş ve 6 inçlik bir ekrana sığacak şekilde indekslenmiş İncil gibi kutsal metinler ile canlı yayın ve sosyal medya aracılığıyla ibadet eden cemaatlerle etkileşime geçme imkânı bulabiliyoruz.

Son on yıl hem akademisyenler hem de inanç cemaatlerindeki uygulayıcılar tarafından dijital kültürün bu aynı cemaatler üzerindeki etkisini daha eleştirel bir şekilde düşünmeye yönelik ortak bir çabaya şahit oldu. Bu bölüm, Hristiyanlık perspektifinden bu düşünceye ve dünyadaki birleşik fakat çeşitli Hristiyan cemaati içinde yer alan teolojik düşünceye odaklanacaktır. Bu düşüncenin çoğu, ibadet eden cemaatler üzerindeki etkiye dayanmaktadır, ancak daha derin bir düzeyde, şu soruya odaklanmaktadır: İnternetin, dijital kültürün, yeni

medyanın ve birinci yüzyıldaki Filistinli bir Yahudi olan İsa Mesih'in ölümü ve dirilişinin hayata kök salmış bir inançla ne ilgisi bulunmaktadır? Bazıları için dijital kültürün, fiziksel bir cemaat ve et ve kemik hâline gelen ve fiziksel dünyaya taşınan bir Tanrı ile özdeşleşmeye dayanan bir inanç geleneği ile hiçbir bağlantısı yoktur, ancak diğerleri için dijital kültür, teolojik düşünce ve keşif için yeni bir konumu temsil eder.

Tanrı ve dünya hakkındaki belirli hakikat iddialarına dayanan teoloji, internet hakkında kamusal ve bilimsel tartışmalara katkıda bulunacak bir şeylere sahip olduğunu iddia eder. Hristiyan teolojisi, tüm teknolojinin baskıcı bir şekilde kullanılmaya açık olduğu uyarısıyla, internet gibi teknolojiler konusunda ihtiyatlı bir şekilde iyimserdir ve internetle nasıl iyi yaşanacağına dair geleneğinden alınan iç-görüyü getirmeye çalışır. Bu bölümde, Hristiyan geleneğindeki teoloji ve onun teknolojiye yönelik temel yaklaşımları tanımlanmaktadır. Bu durum teolojinin kilise ve daha geniş anlamda dünyadaki ilgi alanlarına nasıl hitap etmeye başladığına dair bir analiz yapılmasına imkân sağlamıştır.

Teoloji Nedir?

Etimolojik olarak, "teoloji" terimi, Yunanca theos ("tanrı") ve logos ("kelime", "öğretme", "çalışma") sözcüklerinden türetilmiş olup, kelime manasıyla "Tanrı(lar) hakkındaki kelamlar" veya "Tanrı(ları) öğretmek veya onları araştırmak" demektir. Geleneksel olarak teoloji, dinî bir gelenek içindeki fikirlerin ve kavramların sistematik olarak incelenmesiyle ilişkilendirilmiştir; genel olarak, "dinler tarafından ve hakkında ortaya atılan sorular üzerine düşünmek" olarak tanımlanabilir (Ford 1999). Bununla birlikte, bu bölüm özellikle Hristiyan geleneğinden internet ve yeni medya üzerindeki teolojik tefekküre odaklanmaktadır.

Hristiyan teolojisinin yaygın bir tanımı, onu "anlamayı amaçlayan iman" (Latince: *fides querens intellectum*) olarak gören Canterburyli Anselmus'a (y. 1033-1209) aittir. Anselmus'un tanımı, onun kendi Orta Çağ bağlamında kök salmıştır ve her nesil, kendi zamanının sosyo-kültürel durumuyla ilgili olarak teolojinin ne olduğunu yeniden ifade etmektedir. Örneğin, "anlamayı amaçlayan iman", zorunlu olarak o dünyanın anlaşılmasını gerektiren dünyada "makul edime dayanan iman" duygusuna bağlı olabilir. Paul Tillich'in (1886-1965) yaklaşımı, daha geniş anlamda dünyanın, temel Hristiyan sembollerinin yorumlanmasıyla ele alınacak varoluşsal soruları gündeme getirdiğini görürken, Rudolph Bultmann (1884-1976) ise, İncil'i yorumlama konusunda yeni bakış açıları sağlamak için varoluşçuluk gibi Hristiyanlığın dışındaki felsefelerden yaralanmıştır (Ford 1999). Bu nedenle, teoloji ve internetin birbiriyle etkileşim kurma biçimleri, çeşitli bir teolojik manzaranın parçasını oluşturmaktadır.

Yine de Kathryn Tanner'ın iddia ettiği gibi, evrenin tüm yönleri bir şekilde Tanrı ile bir ilişki içinde olduğundan, Hristiyan teolojisi kapsamlı olmalıdır, o zaman teoloji de internetle boğuşmalıdır. Tanner, bu tür bir teoloji yapabilmek için, teoloğun her konuda uzman olmaya çalışmaması, fakat daha ziyade bu alanda zaten demlenmiş olan diğerlerinin bilgi ve hikmetinden faydalanması gerektğini savunur (Tanner 1994). Bu nedenle, teknoloji ve dolaylı olarak internet üzerine teolojik tefekkür, genellikle, birey veya cemaat deneyimine dayanan pratik bir teolojiyi, geçmiş (Kutsal Metin ve gelenekle temsil edilir) ve şimdiki zaman (özellikle kişisel ve cemaat deneyimleriyle temsil edilir; Bevans 2002) arasındaki açık bir diyalog yoluyla dile getirmeye ve eleştirmeye çalışan teolojik bir çaba olarak konumlandıran bir tür bağlamsal teolojidir.

Sosyolog Brenda Brasher (2004) gibi bazıları, dinî metinlerde bulunan pastoral ve tarımsal imgelere ve sembollere bağımlı

olan kurumsal Hristiyanlığın bu görevle mücadele edeceğini düşünüyor. Ancak diğerleri, dijital kültürle olan bağlantılarının, Hristiyan teolojisini "Tanrı'nın doğasının veya Tanrı'nın dünya ile etkileşiminin veya dünyanın inancın gizemini keşfetmesinin eleştirel bir incelemesi" olarak gören bir temele dayandığını kendilerinden emin bir şekilde iddia ediyor (Phillips ve diğerleri 2019: 37). Bu bölümdeki örnekler, insan teknolojik failliğini bu Hristiyan temelle imanlı bir diyaloğa sokmak için çalışan bireylere ve cemaatlere ışık tutmaktadır.

Teoloji ve Teknoloji

Genel olarak, Hristiyan geleneğindeki teknoloji, Tanrı tarafından verilen insan aklının, insanlığın durumunu iyileştiren ve maddi hayırlar veren şekillerde yaratıcı bir şekilde ifade edildiği, ihtiyatlı bir olumlu ışık altında görülür. Özellikle, Orta Çağ Benedikt 'Manastırı'nın "pratik sanatlar"ı onaylaması ve Francis Bacon'un (1561-1626) etkisi, çoğu kez teknoloji için geçerli bir durum olan sadakanın faziletine dayanan teolojik bir temel geliştirmiştir (Mitcham ve Grote 1984; Noble 1997). Çağdaş bağlamda, bu, teknolojinin pragmatik Hristiyan ifadelerinde, insanların özgürlüklerini ve yaratıcılıklarını uygulayarak doğal dünyayı sorumlu bir şekilde dönüştürmeye Tanrı tarafından çağrıldığı bir insan kültürel etkinliği olarak (Monsma 1986) veya daha kısaca, pratik amaçlarla Tanrı'nın yarattıklarını dönüştürmek için araçlar kullanan insanlar olarak (Dyer 2011) görülebilir.

Teknoloji üzerine bu teolojik tefekkür aynı zamanda teknolojinin, basit bir şekilde hem teknolojiyle insan ilişkilerini hem de teknolojik gelişmeyi destekleyen daha geniş toplumsal değerleri kucaklayan insan eliyle üretilmiş şeyler olduğunu kabul eder (White 1994) ve Ian Barbour'un "organize bilginin düzenli insan ve makine sistemleri tarafından pratik görevlere uygulanması" şeklindeki geniş teknoloji tanımında

vurgulanır (Barbour 1993: 3-4). Bu geniş teknoloji vizyonuyla ilişki, Jacques Ellul'unkiler gibi sosyolojik analizlerde (Ellul 1964; 1980) ve ayrıca teknolojinin Hristiyan bakış açılarından antropolojik ve epistemolojik araştırmalarda (Hefner 1993; Tillich 1953) görülür. Hristiyan bakış açıları teknoloji hakkında ihtiyatlı bir şekilde iyimser ve pragmatik olma eğiliminde olsa da Barbour (1993), bazılarının onu aşırı olumsuz terimlerle gördüğünü savunmaktadır. Barbour, teknolojiye verilen teolojik tepkileri özgürleştirici, baskıcı ve araç olarak sınıflandırmak için bir şema sunarken, bazı tepkilerin bu geniş çerçeveye her zaman tam olarak uymadığını da kabul etmektedir (Stahl ve diğerleri 2002).

Bir Özgürleştirici Olarak Teknoloji

İyimser yanıtlar, teknolojiyi açlığın, hastalığın ve yoksulluğun üstesinden gelme ve insanlık durumunun genel olarak iyileşmesiyle sonuçlanan ekonomik büyümeyi üretme potansiyeli olan özgürleştirici bir güçle ilişkilendirir. İnternet üzerine teolojik tefekkür bağlamında iyimserlik, özellikle misyon ve kilise bağlamında kendini göstermektedir. İnsanlara Tanrı'nın müjdesi veya "iyi haberi" ile ulaşma potansiyeline sahip olan internet, evanjelistlere mevcut medya kanallarıyla birlikte kullanmaları için araçlar ve fırsatlar sunmaktadır. Matta İncili'nde gidip tüm milletlerden havariler edinme (Matta 20:18-20) ve Resullerin İşleri kitabında benzer şekilde "dünyanın ücra köşelerine" tanıklık etme (Resullerin İşleri 1:7-8) talimatları, internetle desteklenen fiziksel dünyada ve aynı zamanda yeni çevrim içi ortamda evanjelizmi desteklemek için dönüştürülmüştür (Jesus.net 2019).

Benzer şekilde, internetin kilisenin doğası ve işlevi üzerinde olumlu bir etkisi olduğu görülmektedir; internet, yeni kilise üyelerinin çekilmesine ve mevcut kiliseye gidenlerin, özellikle de gençlerin elde tutulmasına yardımcı olmakta ve

"Halkınızı *yönetmekle* kalmayın. ONLARLA TEMASA GEÇİN" gibi sloganları olan Flocknote (2020), FellowshipOne (2020), Servant Keeper (2019) ve Church Community Builder (2020) gibi isimlerle tamamlanan günlük kilise cemaatlerini yönetmek için sistemler de dâhil olmak üzere mevcut kurumsal yapıların bakımı ve/veya reformasyonunda bir kuvvet olarak hizmet etmektedir. "Sanal gerçeklik kiliselerine" yönelik girişimler, bu kategoriye girmektedir ve ayinler de dâhil olmak üzere ibadet eden Hristiyan yaşamının tüm yönlerinin simüle edilmiş dijital ortamlarda tezahür ettirilebileceği fikrini tamamen benimsemektedir (VR Church 2020; French 2018). Daha ileride belirtildiği üzere, bu iyimserlik aynı zamanda papazları ve rahipleri, kilise üyeleri ve pastoral ekiplerden oluşan esnek ağları düzenlemek için internet ve yeni medya teknolojilerinden yararlanan yetenekli "ağ ekolojistleri" olarak yeniden tanımlamaktadır.

Bir Baskıcı Olarak Teknoloji

Elbette, aşırı iyimser bir teknoloji görüşü, teknolojik gelişmelerin, özellikle de ekonomik, politik ve sosyal kurumlarla etkileşimlerinde ortaya koyduğu sorunları önemsiz gösterme eğilimindedir (Barbour 1993). Teknolojiyi kimin karşılayabileceği ve teknolojiye erişebileceği, sanayileşmiş dünyadaki kaynakların orantısız tüketimi ve teknolojinin sürdürdüğü güç ilişkilerinin doğası hakkındaki sorular, teknolojinin hakiki insan olanı tehdit ettiğini gören teknolojik kötümserler tarafından ele alınmaktadır. Bazıları için modern toplumda teknolojinin yaygın doğası önemli ölçüde kötü bir şeyken, diğerleri teknolojinin tamamının kötü olmadığını, sadece olumsuzların olumlulardan daha ağır bastığını iddia etmiştir (Ellul 1964; 1980). Burada, kitlesel üretim yoluyla verimlilik, kitle iletişim araçlarının etkisi ve tüketime yönelik ürünlerin üretimi gibi hedeflerin peşinde koşmak, toplum içinde bireyselliğin

ve yaratıcılığın bastırılmasına yol açmaktadır. Ayrıca, bu gelişmeler genellikle, insanları teknolojiye uyum sağlamaya veya toplumun kenarlarında kalmaya iten bir teknolojik determinizm olan bir dış güç tarafından topluma dayatılıyor gibi görünmektedir (Pullinger 2001).

Bu tür bir yaklaşımın teolojik savunucuları için internet, insanlığın ve onun toplumsal yapılarının doğasında var olarak algılanan sorunları vurgulama eğilimindedir. Et ve kanın parçalanmasına, yüz yüze ilişkilere yapılan vurgular; fiziksel olarak ibadet eden bir cemaatten kopukluk (Wynne-Jones 2009; Stetzer 2014); farklı dinî fikirlere ve öğretilere erişim; dinî ve manevi hayatın yerini alması; sosyal adalet sorunları; pornografiyle ilgili endişelerden bahsetmeye gerek bile yok (Gardner 2001; Laaser ve Earle 2012); ve etik ve ahlak için ortak bir temel burada teolojik yorumlara hakim olma eğilimindedir (Huddleston 2016; Pontifical Council for Social Communications 2002a, 2002b; Francis 2019).

Bir Araç Olarak Teknoloji

Bu olumlu ve olumsuz kutuplar arasında oturan görüş, internetin müphem bir iktidar aracı olduğu görüşüdür. Burada teknoloji, bir şekilde uygulanana kadar değerden bağımsız olarak sunulur ve bu uygulamanın sonuçları, olumlu mu yoksa olumsuz mu kullanılmış olduğunu gösterir. Örneğin, Vatikan internetin öğretme, misyonerlik ve inananlar cemaatini destekleme konusundaki olumlu potansiyelini kabul ederken, aynı zamanda, onun fiziksel yüz yüze cemaati azaltma ve bireylerin imanına zarar veren materyallere erişim sağlama potansiyelini de kabul eder ve de daha geniş kilisenin inancı çarpıcı biçimde olumsuz terimlerle tanımlanmaktadır (Pontifical Council for Social Communications 2002a; Francis 2019).

Bununla birlikte, Barbour'un (1993) iddia ettiği gibi, teknoloji değer açısından nötr değildir, ancak doğası gereği bütünüyle

iyi veya bütünüyle kötü de değildir. Bu müphem bağlamda internet hakkında teoloji yapmak, teknolojinin bir boşlukta oluşmadığını, aksine teknolojilerin sosyal yapılar olduğunu, sosyal ve kurumsal değerlere rehberlik etmek için yaratılmış ve kullanılmış olduğunu kabul eder. İnternete verilen ihtiyatlı iyimser tepkiyi yönlendiren ve Ronald Cole-Turner'ın "söylemenin bir faydası var mı bilmiyorum ama, teknoloji, sürekli olarak günahın, sömürünün ve açgözlülüğün sınırındadır. Ne de olsa o, her şeyden önce, zayıflıklarımızla kuşatılmış *insan teknolojisi*dir" yorumunu yapmasına neden olan, insan gücüne dair bir şüpheyle birleşen insan yaratıcılığının bu kutlamasıdır (Cole-Turner 1993: 102; orijinal vurgu). Ayrıca, teolojik tefekkür, en azından Batı dünyasında teknolojinin çevremiz üzerinde sadece bir etkiden daha fazlasını yaptığını - bizim çevremiz hâline geldiğini de belirlemektedir (Monsma 1986).

Teknolojiyi el yapımı teknolojik eserlerde, bilgide, sistemlerde ve kültürde değer yüklü olarak görme çağrısı, teknoloji ve yeni medya üzerine yazılan teolojik yazılarda giderek artan bir temadır. Örneğin, Kate Ott, eğer Tanrı'nın insanları daha adil ve kapsayıcı bir dünya şekillendirmeye kararlıysa, o zaman teknolojilerin nasıl ve neden yaratıldığı, kullanımlarının bizi nasıl şekillendirdiği ve içlerinde barındırdıkları değerler hakkında derinlemesine düşünmenin sadece Hristiyanlar için değil, tüm dünyanın refahı için önemli olduğunu savunmaktadır (Ott 2019). Benzer şekilde, Eric Stoddart, sözde değerden bağımsız internetimizin ve yeni medyanın bize "bir dereceye kadar sömürü içeren ve taklitçi arzuya dayanan metalaştırılmış bir gözetim bakışı" ile baktığını iddia etmektedir (Stoddart 2019: 128). Bu dünya üzerine düşünerek, internet teknolojilerinde var olan değerlerin sadece insanları metalaştırma ve kontrol etme gündemini yönlendirmekle kalmayıp, aynı zamanda internetin üzerimizdeki dikkatinin baskısı altında bilinçli ve bilinçsiz olarak insanları taklit etmeye ve kendilerini

dönüştürmeye teşvik etmeye de çalışmalıyız. Teolojik olarak mücadele edilen sorun, bu dijital ortamda tamamen teslim olmadan veya tamamen reddetmeden nasıl akıllıca ve sağlıklı bir şekilde yaşayabileceğimizdir (Byers 2013; Campbell ve Garner 2016; Cloete 2020; Dyer 2011; Spadaro 2014; Stoddart 2019).

Teoloji ve İnternet

İnternetle gerçekleştirilen Hristiyan teolojik etkileşimi, interneti doğal insan failliği tarafından yaratılan günlük bir gerçeklik olarak görme eğilimindeydi ve Hristiyan inananların bu ortamda sorumlu bir şekilde yaşamaya çağrıldıklarını kabul etmekteydi. Ayrıca, Tanrı'nın tüm dünyayla ilgilendiği göz önüne alındığında, inananlar daha geniş anlamda toplumu dönüştürmek için çalışmaya çağrılmıştır. Böylece, internetle teolojik etkileşim iki farklı, ancak örtüşen yönlerde hedeflenir: Hristiyanlara -başka bir deyişle kiliseye- ve daha geniş manada topluma doğru.

İnternet, ilk olarak 1980'lerde teolojik çevrelerde varlığını hissettirdi; 1990'larda World Wide Web'in interneti ana akım hâline getirmesiyle birlikte bir hareketlilik başladı. Hutchings (2007), 1980'lerin ortalarında hem münferit Hristiyanlar hem de kilise mezhepleri çevirmeli ağ ilan panosunu (*dial-up bulletin board*) kullanmaya başladıkça ortaya çıkan bu embriyonik teolojik etkileşimi tanımlamaktadır. Bu gelişmeler iki temel eğilimi takip etmiştir: Birincisi, kilise cemaatleri ve özellikle din adamları içerisindeki üyeleri desteklemek için, pastoral ve öğretim kaynakları içeren çevrim içi ilan panoları gibi kaynaklardır; ve ikincisi, evanjelizm ve misyon amaçları için gelişmekte olan internet dünyasına yönelik girişimlerdir (Baker 1995).

1980'lerin sonlarında, "siber kilise" terimi hem "küresel bilgisayar ağlarını kullanarak etkileşime giren tüm Hristiyanların gövdesi" hem de "geleneksel kilise yaşamının bazı yönlerini

siber alanda yeniden üretmeyi amaçlayan elektronik olarak bağlantılı bir inananlar grubu" olarak görüldüğü teolojiyle alakalı internet tartışmalarına girdi (Dixon 1997: 17). Daha sonra, 1990'ların ortalarında, mezhepler ve daha geniş kilise grupları interneti ve internetin dünya ve dinî yaşam üzerindeki potansiyel etkisini inceleyen raporlar üretmeye başladı (Church of England Board for Social Responsibility 1999; Lochhead 1997; Arthur 1998; Pontifical Council for for Social Communications 2002a, 2002b). Bu tür yayınlar, internetin Batı toplumundaki bireyler üzerindeki etkisinin yanı sıra bu teknolojilerin ve medyanın küresel bağlamda ekonomi, adalet ve din ile ilgili etkilerine de odaklanma eğilimindeydi.

Yirmi birinci yüzyılın ilk on yılında, internet hakkında yapılan teolojiye, interneti araçsal olarak vurgulayan pragmatizm damgasını vurdu. Bu itibarla, internet hakkında teolojik bir eğilimle yapılan yayınların çoğu, hem akademik hem de akademik olmayan, pastoral ve/veya bilgi teknolojisi bağlamlarında çalışan ve kiliseye bu yeni çevrim içi dünyaya ilişkin pratik anlayışlar sağlamak isteyen uygulayıcılar tarafından yazılmıştır. Bu nedenle, odak noktası daha çok internette Hristiyanlar olarak nasıl yaşanacağı ve internetin kiliseyi nasıl yeniden şekillendirip meydan okuyacağı üzerine olma eğilimindeydi (Dixon 1997; Careaga 2001; Veith ve Stamper 2000; Hipps 2009; Estes 2009).

Son 10 yılda internet ve yeni medyada üzerine teolojik tefekkür hem popüler hem de akademik çevrelerde yeni bir hayat geliştirdi. Bu kısmen, artık günlük yaşamın büyük bir bölümünü oluşturan ve dolayısıyla teolojik ilgiyi gerektiren dijital teknolojilerin her yerde bulunmasıyla açıklanabilir, ancak bu yeni gelişmeler sosyoloji, medya çalışmaları ve antropoloji gibi ilgili disiplinlerdeki faaliyetlerle de desteklenmiştir. Bunun sonuçları, ortaya çıkan iki paralel disiplin olmuştur: dijital din ve dijital teoloji.

Dijital dinin daha yerleşik alanı, öncelikle dinin çeşitli biçimleriyle dijital kültür ve medya ile nasıl etkileşim kurduğu, bunlar tarafından nasıl şekillendirildiği ve mevcut olduğu ile ilgilenir. Bu nedenle, birincil çalışma biçimleri sosyal bilimler tarafından şekillendirilme eğilimindedir ve dijital din ile uğraşanların kendi dinî bağlılıklarına sahip olmalarına rağmen, dijital alanlarda dini incelemek için öncelikli konum, dışarıdan bakmaktır (Campbell 2017). Bu alandaki çalışmalar, internet ve yeni medya bağlamlarında din araştırmalarına yaklaşmak için çeşitli faydalı yöntemler ve metodolojiler sağlamıştır.

Örneğin, Chris Helland'ın (2000) din-çevrim içi ve çevrim içi-din arasındaki basit ama yararlı ayrımı, dinî cemaatlerin fiziksel eklesiyoloji ve organizasyonlarını kopyalayarak kendilerini dijital alanlara yayarken (din-çevrim içi), diğer bireylerin ya da cemaatlerin aynı dijital alanlarda yeni dinî veya manevi tecrübeler deneyimlediğini ya da biçimlendirdiğini kabul etmektedir. Benzer şekilde, Heidi Campbell'a (2010) ait teknolojinin dinî-sosyal şekillendirmesi kavramı, toplumun temel dinî değerleri, inançları ve pratikleriyle bağlantılı olarak geçmişte teknoloji ve medyanın nasıl benimsendiğine ışık tutarak yeni teknoloji ve medyanın dinî cemaatler tarafından sosyal olarak nasıl müzakere edildiğini incelemektedir.

Dijital kültür hakkında ve dijital kültür içinde teoloji yapmayı ifade eden bir terim olan dijital teoloji, dijital dinden farklı bir disiplin olarak daha yakın zamanda gelişmiş ve kendi çalışması için bu alandan yararlanmıştır. Dijital din, dinî bir cemaatin dışındakiler tarafından yapılma eğilimindeyken, dijital teoloji, dinî bir cemaat içindekiler tarafından uygulanma eğilimindedir ve kabaca dört kategoriyle tanımlanabilir (Phillips ve diğerleri 2019).

Bunlardan ilki olan aracılı eğitim, teoloji öğretimi tipik olarak resmî akademik araştırmanın bir parçası olarak dijital

bir şekilde desteklendiğinde, ancak daha çok didaktik mobil uygulamalar ve video oyunları kullanılarak desteklendiğinde ortaya çıkar (Hess 2005; Hess vd. 2014; Crowley 2014; Anthony 2014; Hodge 2010). Didaktik yaklaşımlarla ilgili olarak, ikinci kategori olan dijital olarak etkinleştirilmiş teolojik araştırma, metin analizi, veri görselleştirmesi, dinî dijital medyanın analizi ve demografik analizlerin gerçekleştirilmesinde kullanılan dijital teknolojilerin, araçların ve medyanın kullanımıyla ilgilidir (Ford vd. 2019; Phillips 2020; Houghton ve Smith 2016; Parker 2003; Siker 2017).

Dijital teolojinin üçüncü kategorisi, dijital kültürü teolojinin yapıldığı bağlam olarak değerlendirir. Dijital kültür ve teoloji arasında, dijital kültürün insan tarafından yaratılışına dair teolojinin iç-görüler sunmaya çalıştığı ve karşılığında dijital kültürün, bu dijital dünyalarla etkileşime girme ve bu dijital dünyalarda yaşamaya dair insan deneyimini sunduğu, hakiki düşünümsel bir diyalog vardır. Bu, dijital teknoloji ve kültürün teolojik-etik bir eleştirisini ekleyen dijital teolojinin son kategorisiyle bağlantılıdır. Kısmen kamusal teoloji ve kısmen etik düşünce olan bu kategori, dijital ve medya kültürlerinde iyi yaşamak için hem kilise hem de dünya *phronesis*i, yani bir tür pratik hikmet sunmayı amaçlamaktadır (Delicata 2015; Campbell ve Garner 2016; Garner 2020; Ott 2019; Lewis 2018).

İlerleyen kısımlarda, dijital kültürle ilgili olarak teolojik ilgi alanları vurgulanacaktır. Bunlar, kilisenin doğasını ve amacını, dinî otoriteyi, Hristiyan müritliğini, misyonunu ve ruhbanlığını, İncil'i ve son olarak, somutlaşmayı ve ahlakı içermektedir.

Kilise'nin doğası ve amacı

Eklesiyoloji, kilisenin doğası, bir kurum olarak yapısı ve ibadet eden bir cemaat olarak pratikleri üzerine Hristiyanca tefekkürüdür. Fiziksel mevcudiyetin kilise cemaatinde bulunmanın

anahtarı olması durumunda, dijital kültürün kilisenin doğası, yapısı ve pratikleriyle nasıl etkileşime girdiği önemli bir konudur. Eklesiyoloji ayrıca, Hristiyanların inançları ve kurtuluşları hakkında ne anladıklarını ve bunu nasıl uygulayacaklarını yaygın olarak ayırt eder ve buna tekabül edecek şekilde çevrim içi alanlarda bu ayrımlarla kendini gösterir.

Eklesiyolojik farklılıklara yapılan bu vurgu, Helland'ın dinî cemaatlerin geleneksel dinî yapılarını, mezhebe bağlı web sitelerinin oluşturulmasında olduğu gibi, çevrim içi bağlamda çoğalttığı "din-çevrim içi" kavramıyla bağlantılıdır. Ayrıca, 1990'larda ve 2000'lerde Church of Fools (daha sonra St Pixels olmuştur), i-Church (Oxford, İngiltere'deki Anglikan Piskoposluğu sponsorluğunda) ve LifeChurch.tv gibi çeşitli "siber kiliselerin" oluşturulması başlangıçta, fiziksel olarak kiliseye gitme deneyimini bir dereceye kadar kopyalayan bu din-çevrim içi kategorisi içerisinde yer aldı. Zamanla, bu cemaatler ve diğerleri, çevrim içi deneyimi ve içeriği desteklemek veya artırmak için fiziksel gruplar geliştirmenin yanı sıra (Hutchings 2007, 2012, 2017), sanal ve artırılmış gerçeklik teknolojilerinin geliştirilmesi (VR Church 2020), YouTube ve Facebook gibi platformlar aracılığıyla kiliseyle ilgili kendi içeriklerini üretme ve yayınlama gibi yeni internet gelişmelerine uyum sağlamaya devam ettiler (Crawford 2012).

Yukarıda açıklanan girişim türleri, gerçek bir Hristiyan cemaati için et ve kanla mevcut bulunmanın gerekli olup olmadığına vurgu yaparak, çevrim içi alanlarda kilisenin doğası ve amacı hakkında teoloji yapmayı yansıtır. Teolojik olarak bu tartışma Hristiyan geleneğindeki birkaç temel çizgiden yararlanmaktadır. İlk olarak, insanlar kasıtlı olarak fiziksel mahluklar olarak yaratılmıştır ve bu fiziksel doğanın ruhsal veya sanal bir dünya (Örneğin, Gnostisizm) lehine reddedilmesine direnilmelidir. İkincisi, bu insanlar sosyal varlıklar olarak yaratılmıştır. Üçüncüsü ve belki de en önemlisi, Tanrı,

Tanrı'nın daha eksiksiz bir vahyini sağlamak için İsa şeklinde et ve kana bürünerek gelmiştir. Ayrıca, Hristiyanlığın bazı kısımları, cemaat kimliklerinin ayrılmaz parçaları olarak ayinlerin (Örneğin, vaftiz, kutsal komünyon) fizikselliğini de gerektirir. Örneğin Vatikan, çevrim içi dinî deneyimin Tanrı'nın lütfuyla mümkün olabileceğini, ancak gerçek cemaat ve ayinlerin yalnızca fiziksel cemaatte mevcut olduğunu belirtmektedir (Pontifical Council for Social Communications 2002a). Bu nedenle, Hristiyan geleneğine devam ettiklerini daha geniş anlamda kilise cemaatine teolojik olarak haklı gösterme yükümlülüğü, çevrim içi kilise formlarının omuzlarındadır.

Dinî otorite

İnternetin ve sosyal medyanın ağ bağlantılı yapısı, kilise otorite yapılarına da meydan okumaktadır (Moody 2009; Bednar 2004). Paul Soukup (2017), dijital kültürün Roma Katolik Kilisesi içindekiler için rekabetçi otorite kaynakları getirdiğini kabul etmektedir. Kilise, özellikle inanç ve yaşam meselelerine değinen öğretim ofisi aracılığıyla çeşitli otorite biçimleri sergilerken ve bu otoritenin nasıl işlediğini net bir ifadeyle dile getirirken, dijital kültür ve sosyal medya, fiili dinî otoritenin alternatif biçimlerini takdim etmektedir.

Bu tür bir senaryoya verilecek bir yanıt, kiliseyi hem insanlardan hem de kaynaklardan oluşan bir ağ olarak gören ve belirli inanç cemaatleri içindeki ve dışındaki insanlar arasında sürdürülebilir ilişkisel bağlantılar kuran papazları "ağ ekolojistleri" olarak yeniden tasavvur etmektir (Friesen 2009). Kester Brewin (2004), çağdaş kilise yaşamının insanları, fikirleri ve bilgiyi birbirine bağlayan uyarlanabilir bir ağ modeli ve bu organizasyonun öğrenmesine ve kendini yenilemesine izin veren yerleşik geri bildirim döngüleri etrafında yönlendirildiğini savunmaktadır. Otorite yapılarının daha geleneksel "yukarıdan aşağıya" modellerden uzaklaştırılması, Kutsal

Metin'in yorumlanması gibi teolojik görevlerde daha iyi bilgi paylaşımına ve artan iş birliğine izin ileri sürer.

Havarilik, ruhbanlık ve formasyon

Dijital kültürle etkileşim, Hristiyanların Mesih'in öğretisini ve örneğini takip etmeye çalışırken çevrim içi ve diğer medya ortamlarında nasıl yaşamaları ve davranmaları gerektiğini tanımlamak için "dijital havarilik" teriminin türetilmesiyle sonuçlanmıştır (Wellington 2014). Dahası, onlar bir araya geldikçe bu havariliğin kapsamlı olması, fiziksel ve sanal insan yaşamının tüm farklı parçalarını kucaklaması gerekir ki, bu da Philip Meadows'un "[b]irleşme perspektifinden bakıldığında, onun yerine geçmek veya onun yerini almaktan ziyade, tamamen somutlaşmış havariliği büyütmek ve genişletmek için araçlar sağlamaktadır" sonucuna varmasına yol açar (Meadows 2012: 176). Dijital bağlamlarda Hristiyanların inancı, yaşamı ve teşekkülü hakkındaki bu teolojik düşünce, din adamlarını ve profesyonel Hristiyan ruhban sınıfındakileri eğitenler ve ayrıca daha genel anlamda kilise için eğitim verenler de dâhil olmak üzere, eğitim bağlamlarına giderek daha fazla yansıtılmaktadır.

Kyle Oliver ve Stacy Williams-Duncan (2019), teolojik eğitimde dijital kültürle ilgili olarak şu anda neler olup bittiğini analiz eden çalışmalarında, melez ve dijital kültürlerde gezinme, melez ve dijital cemaati bir araya getirme, manevi olarak bilge bir dijital habitus yetiştirme (merkeze alma), deneysel bir duruş sürdürme (deney yapma), inanç temelli medya ürünleri yaratma ve iyileştirme, medya teorisini teolojik tefekküre bağlama (düşünüm) ve otantik ve pastoral bir biçimde çevrim içi sunmayı içeren bir dizi dijital okuryazarlık tanımlamaktadır. Bunların hepsi dijital bir bağlamda belirlenmiş olsa da, Oliver ve Williams-Duncan bunların aslında ruhbanlık eğitiminin geleneksel olarak geliştirdiği,

ancak dijital ve melez alanlarda farklı bir karakter kazanan yetkinlik türlerine benzediğini belirtmektedir. Hem fiziksel hem de dijital ortamlardaki bu melez varoluş fikri, dijital hikâye anlatımı (Hess vd. 2014; Hess 2019) ve dijital fotoğrafçılık (Crowley 2014) ile manevi teşekkülü, müritliği ve papaz okulları ve akademi dışında halk düzeyinde etkileşime geçen cemaatleri ilişkilendiren çalışmalarda daha ayrıntılı olarak ele alınmaktadır.

İncil ile Meşguliyet

Hristiyan cemaati ve diğerleri tarafından dijital kültür içinde Hristiyan İncil'inin yeri ve kullanımı üzerine düşünmek de çok daha yeni bir gelişmedir. İncil metinlerinin elektronik kopyaları, kişisel bilgisayarlarda dijital kütüphane yazılımları aracılığıyla onlarca yıldır mevcut olmasına rağmen, İncil metinlerinin her yerde bulunması ve bu metinler için mobil platformlar aracılığıyla çevrim içi olarak yönlendirilmiş okuma programları, yalnızca İncil metnine nasıl erişildiği hakkında değil, aynı zamanda bu erişimin İncil yorumunu nasıl şekillendirdiği hakkında da soruları gündeme getirmiştir. Pete Phillips (2018) dijital kültürün merkezinin, İncil'in ayin, vaaz, sembolizm, şarkı, sanat, drama ve bayramlar aracılığıyla dolayımlandığı tarihsel yollarla bağlantı kuran bir görsellik olduğunun altını çizmektedir. Özellikle Protestanlıkta, İncil metninin durağan basılı sözcüklerine odaklanılarak bu görselliğin öneminin azaltıldığını öne sürer. Kutsal Metin'in tipik olarak geleneklerin üzerinde ayrıcalıklı olduğu bu bağlamda, İncil okuryazarlığı, Hristiyan bir hayal gücünü şekillendiren daha sembolik ve yaratıcı okuma, performans ve yaratıcılık eylemlerinden ziyade metne bir katılık empoze eden odaklanmış bir söz-merkezliliktir.

Sabit, basılı metnin bu ayrıcalığına karşı, dijital medyanın işitsel ve görsel boyutlarını kullanarak insanları Kitab-ı

Mukaddes ile gerçekleştirilen yaratıcı bir etkileşime çekmeyi amaçlayanlar da vardır. Örneğin, Streetlights Bible, küresel şehir kültürünün ritimlerine hitap eden ve toplu hâlde ya da parça parça tüketilebilecek İncil metinlerinin okunmasında rap, hip-hop ve şair atışması müzik tarzlarını karıştıran, YouTube görsel performansları ve ek müfredat materyali ile desteklenen, İncil'in uygulama tabanlı bir sesli versiyonudur (Streetlights 2019). Basit bir şekilde İncil boyunca bir dizi hiper-linki takip ettiğinizden ötürü, İncil'e ait materyalin, metnin parçalanabileceği veya daha geniş bağlamlarından kopabileceği bu uygulama tabanlı formatta okunması, endişeleri beraberinde getirmektedir. Ayrıca, İncil metinlerinin seçilmesi ve tanıtılmasının arkasındaki algoritmaların bizzat kendisi, Kutsal Metin kanonun içinde bir kanon meydana getirebilir ki, bu durumda İncil bölümleri, okuyucuların metinle ilgili sahip oldukları bellekten çıkarılmış, ya da İncil'i okunacak bir veri tabanından ziyade arama yapılacak bir veri tabanı hâlinde bırakılmış olacaktır (FitzPatrick 2019; Moore 2019).

Bedenleştirme ve etik

Kilise cemaati hakkındaki tartışmalarla örtüşen, çevrim içi bulunan aracılı iletişim ile somutlaşmanın doğası arasındaki ilişki hakkındaki daha genel sorulardır. Tarihsel Hristiyan geleneği, Tanrı'nın İsa Mesih'te ete ve kana büründüğünü ve Tanrı'yı daha kâmil bir şekilde ortaya çıkarmak için yerel muhite gittiğini savunmaktadır. Dahası, bu gelenek, insanlığın kasten tecessüm etmiş bir biçimde yaratıldığını ve fiziksel bir diriliş yoluyla yeni bir yaşam sunulduğuna dair İncil'deki kavramları ihtiva etmektedir. Bu nedenle, ete ve kana bürünmemiş, dolayımlı ilişkilerinin yeri ve derinliği merak uyandıran teolojik soruları gündeme getirmektedir.

Bu, genellikle bu ilişkilerin nerede bozulduğuna (David 2007; Gardner 2001; Laaser and Earle 2012) veya arkadaşlık

gibi şeylerin dijital alanlarda nasıl göründüğüne odaklanarak (Baab 2008, 2011), kişiliğin doğası, cemaat ve birbirleriyle ve daha geniş manada dünyayla insan ilişkileri hakkında teolojik tartışmalara yayılır. Teolojik etik düşünme, çevrim içi dünyanın, bireylerin Tanrı'ya ve kardeşi olan diğer insanlara karşı ahlaki sorumluluktan muaf olabileceği etik görecilikten biri olarak kabul edilecek olursa bizim nasıl yaşamamız gerektiğini sorarak, aynı zamanda kimlik, niyet, deneyim ve bireyler ve cemaatler üzerindeki etkiler konularına odaklanır (Meadows 1995; Houston 1998).

Benzer şekilde, Campbell ve Garner (2016), iletişim araştırmaları ve teoloji arasındaki diyaloglarında, Hristiyan geleneğindekilerin bir "ağ bağlantılı teoloji" aracılığıyla dijital kültür ve medya kültürüyle imanlı bir şekilde ilişki kurmaları için bir temel sağlamaya koyulmuşlardır. İncil'de yer alan adaleti yerine getirme, iyiliği sevme ve Tanrı'nın yolunda alçak gönüllülükle yürüme (Mika 6:8) ve İyi Samiriyeli Kıssasından (Luka 10) komşular ve komşuluklar motifleri aracılığıyla yansıtılan yeni medya hakkında bilinçli bir anlayıştan hareketle, Ian Barbour'un uygun teknoloji kavramını (Barbour 1993), uygun teknolojiyi ekonomik olarak üretken, ekolojik olarak sürdürülebilir, sosyal olarak adil, bireysel olarak tatmin edici ve manevi olarak besleyici olarak kapsayacak şekilde genişletmişlerdir. Bunun son noktası, yalnızca ilkelere veya faydaya göre kararlar almakla ilgili değil, olmayı arzu ettiğimiz bireylerin veya cemaatlerin karakterine veya erdemine göredir ki, bu da Garner (2019, 2020) tarafından daha sonraki çalışmalarda ele alınan ve genişletilen bir temadır.

Sonuç

İnternetteki en erken teolojik tefekkürler geriye dönük olmuştur. Teolojik cemaatlerdeki akademisyenler ve uygulayıcılar, internet ve yeni medya tarafından sunulan farklı teknoloji,

medya ve iletişim biçimleri hakkında bilgi edinmek, onları tarihsel dinî gelenekleriyle diyaloğa sokmak zorunda kalmışlardır. Düşünme gerçekleştirildiğinde, teknolojinin ve medyanın yeni yönlerde gelişmesi ve geliştirilen teolojinin -en azından kendi ifadesiyle- modası geçmiş olarak görülme tehlikesi vardır. Daha yakın zamanlarda, ilahiyatçılar ve inanç cemaatlerindeki diğerleri, internet ve yeni medya ile etkileşim kurmak için daha sağlam çerçeveler geliştirmeye başlamışlardır. Diğer disiplinlerde yapılan çalışmalardan yararlanan bu çerçeveler, sürekli değişen dijital ortama uyarlanabilecek temeller sağlayabilir ve tutarlı düşünme ve teknolojiye yanıt verme yolları temin edebilir.

Merhum Baptist teolog Stanley Grenz (1950-2005), bir teologun "dünyamız ve aşkın olanla ilişkimiz hakkında anlamlı resimler nakşeden" bir şair olması gerektiğini öne sürmüştür (Grenz 2001: 8) ki, teolojinin içine girmek için internet ve yeni medya gibi bir şeyler temaşa eden herkesi davet ettiği teolojik bir biçimde "kelimelerle resim nakşetmek" işte tam da budur. Kendi cemaati için teoloji, internetin bireyler ve kilise için dinî yaşamı ve hikmetle yaşamayı nasıl şekillendirebileceğine bakar. Otantik insan ilişkileri ve etik uygulama ihtiyacı gibi orada toplanan iç-görülerden bazıları, teoloji temsil ettiği hakikat iddialarını almaya ve bunları daha geniş toplumu etkileyen meselelere bağlamaya çalıştığı için sonradan daha geniş bir dünyaya götürülecek, bu nedenle internet hakkında başkalarına anlatılan kendi karşı-anlatılarını sunacaktır. Ayrıca, internet üzerine vizyonlarını ifade etmeye çalışan diğerlerine, internetin tamamen pragmatik bir tanımının ötesine geçerek, çeşitli insan seviyelerine bağlanan bir dil de sağlamaktadır. Bütün bunları yaparken teoloji, "anlamayı arayan iman"ını internet ve yeni medya dünyasına sunmaktadır.

Okuma Önerileri

Campbell, H. ve Garner, S. (2016) *Networked Theology: Negotiating Faith in Digital Culture*, Grand Rapids, MI: Baker.

Bu kitap, insanların yeni medya ve teknolojileri nasıl tükettiğini analiz eden ve sosyal ve dinî yaşamlar üzerindeki etkisini tartışan bilgiye dayalı bir iletişim ve medya teolojisi geliştirmektedir. Dijital kültür ve yeni medya ile ilişki kurmak üzere teolojik bir temel geliştirmek için çevrim içi din, teoloji ve teknolojideki uzmanlığı birleştirmektedir.

Horsfield, P.G. (015) *From Jesus to the Internet: A History of Christianity and Media*, Chichester, UK, Malden, MA: John Wiley.

Bu kitap, 2000 yıllık bir süre boyunca Hristiyanlık ile farklı medya biçimleri arasındaki etkileşimlerin tarihini takip etmekte ve bu medya katılımının gelecekte Hristiyanlığın çeşitli dışa vurumlarını nasıl şekillendireceğine dair bazı görüşler sunmaktadır.

Pontifical Council for Social Communications (2002) *The Church and Internet*, Rome: Vatican.

Pontifical Council for Social Communications (2002) *Ethics in Internet*, Rome: Vatican.

Şimdi biraz eskimiş olmasına rağmen, Roma Katolik Kilisesi'nin yaptığı bu yayınlar, medya ve dijital kültürle ilgili olarak Roma Katolik düşüncesinde mevcut olmaya devam eden temel temaları göstermektedir.f

Spadaro, A. (2014) *Cybertheology: Thinking Christianity in the Era of the Internet* (çeviren Maria Way), New York: Fordham University Press.

Bu kitap, Hristiyanlığın internet ve yeni medya ile etkileşimi üzerine bir Roma Katolik bakış açısı sunmaktadır. Kitap,

yalnızca dijital kültür ve ortamların gündelik varlığın yerleri olduğunu değil, aynı zamanda kim olduğumuzun ve dünyada nasıl davrandığımızın doğasını değiştirdiğini vurgulamaktadır.

Kaynakça

Anthony, J. (2014) "Dreidels to Dante's Inferno: toward a typology of religious games," H. Campbell & G. P. Grieve (Eds.) *Playing with religion in digital games* içinde, Bloomington: Indiana University Press, 25-46.

Arthur, C. (1998) *The globalization of communications: some religious implications*, Geneva, London: World Association for Christian Communication.

Baab, L. M. (2008) *Reaching out in a networked world: expressing your congregation's heart and soul*, Herndon: Alban Institute.

Baab, L. M. (2011) *Friending: real relationships in a virtual world*, Downers Grove, IL: IVP Books.

Baker, J. D. (1995) *Christian cyberspace companion: a guide to the Internet and Christian online resources*, Grand Rapids, MI: Baker Books.

Barbour, I.G. (1993) *Ethics in an age of technology: the Gifford Lectures 1989-1991*, San Francisco: HarperSanFrancisco.

Bednar, T. (2004) "Blogging: report from a grassroots revival," *Stimulus*, 12 (3): 24-30.

Bevans, S.B. (2002) *Models of contextual theology*, Maryknoll: Orbis Books.

Brasher, B. E. (2004) *Give me that online religion*, New Brunswick: Rutgers University Press.

Brewin, K. (2004) The complex Christ: signs of emergence in the urban church, London: SPCK.

Byers, A. J. (2013) *TheoMedia: the media of God and the digital age*, Eugene, OR:Cascade Books.

Campbell, H. (2010) *When religion meets new media*, Abingdon: Routledge.

Campbell, H. (2017) "Surveying theoretical approaches within digital religion studies," *New Media & Society*, 19 (1): 15-24.

Campbell, H. & Garner, S. (2016) *Networked theology: negotiating faith in digital culture*, Grand Rapids, MI: Baker.

Careaga, A. (2001) *eMinistry: connecting with the net generation*, Grand Rapids, MI: Kregel.

Church Community Builder (2020) Online. Erişime açık: www.churchcommunitybuilder. com/ (erişim 23 Mayıs 2 2020).

Church of England Board for Social Responsibility (1999) *Cybernauts awake!: Ethical and spiritual implications of computers, information technology and the internet*, London: Church Publishing House.

Cloete, A. L. (2020) "Living in a digital culture: the need for theological reflection," *Ecumenical Review*, 72 (2): 255-269.

Cole-Turner, R. (1993) *The new Genesis: theology and the genetic revolution*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press.

Crawford, T. (2012) *Going social: a practical guide on social media for church leaders*, Kansas City, MO: Beacon Hill Press of Kansas City.

Crowley, E. D. (2014) "'Using new eyes':photography as a spiritual practice for faith formation and worship," *Dialog*, 53(1): 30-40.

David, N. (2007) *Staying safe online*, Cambridge: Grove Books.

Delicata, N. (2015) "Natural law in a digital age," *Journal of Moral Theology*, 4 (1): 1-24.

Dixon, P. (1997) *Cyberchurch: Christianity and the internet*, Eastbourne: Kingsway.

Dyer, J. (2011) *From the garden to the city: the redeeming and corrupting power of technology*, Grand Rapids, MI: Kregel.

Ellul, J. (1964) *The technological society*, New York: Vintage Books.

Ellul, J. (1980) *The technological system*, New York: Continuum.

Estes, D. (2009) *SimChurch: being the church in the virtual world*, Grand Rapids, MI: Zondervan.

FellowshipOne (2020) FellowshipOne/Ministry Brands. Çevrim içi. Erişime açık: www.fellowshipone.com/ (erişim 25 Mayıs 2020).

FitzPatrick, L. (2019) "Favourite Bible passage gets overhaul as messages of hope resonate better on social media," *The Telegraph*. Çevrim içi. Erişime açık: www.telegraph.co.uk/news/2019/02/25/favourite-bible-passage-gets-overhaul-messages-hope-resonate/ (erişim 1 Temmuz 2019).

Flocknote (2020) Çevrim içi. Erişime açık: https://focknote.com/ (erişim Mayıs 2020).

Ford, D. (1999) *Theology*, Oxford: Oxford University Press.

Ford, D. G., Mann, J. L., & Phillips, P. M. (2019) *The Bible and digital millennials*, Abingdon: Routledge.

Francis (2019) Message of his Holiness Pope Francis for the 53rd World Communications Day, Vatican City: Libreria Editrice Vaticana. Çevrim içi. Erişime açık: www.vatican.va/content/francesco/en/messages/communications/documents/papa-francesco_20190124_messaggio-comunicazioni-sociali.html (erişim 3 Mart 2020).

French, K. (2018) "This pastor is putting his faith in a virtual reality church," *Wired Magazine*. Çevrim içi. Erişime açık: www.wired.com/story/virtual-reality-church/ (erişi 25 Mayıs 2020).

Friesen, D. J. (2009) *Thy kingdom connected: what the church can learn from Facebook, the internet, and other networks*, Grand Rapids, MI: Baker Books.

Gardner, C. J. (2001) "Tangled in the worst of the web: what internet porn did to one pastor, his wife, his ministry, their life," *Christianity Today*, 45 (4): 42-49.

Garner, S. (2019) "Co-creating as appropriate technology," Thought Matters: The Journal of The Salvation Army Tri-Territorial Theological Forum, 8: 85-94.

Garner, S. (2020) "Duties, consequences or virtues? Theological ethics for social media," G. Ulshöfer & M. Wilhelm (Eds.) *Theologische Medienethik Im Digitalen Zeitalter* (*Theological media ethics in the digital age*) içinde, Stuttgart: Kohlhammer-Verlag, 187-203.

Grenz, S. J. (2001) The social God and the relational self: a trinitarian theology of the Imago Dei, Louisville, KY: Westminster John Knox Press.

Hefner, P. (1993) *The human factor: evolution, culture and religion*, Minneapolis, MN: Fortress Press.

Helland, C. (2000) "Online-religion/religion-online and virtual communitas," D. E. Cowan & J. K. Hadden (Eds.) *Religion on the internet: research prospects and promises* içinde, New York: JAI, 205-223.

Hess, M. (2019) "Storying faith: the promises and contradictions of new media in Catholic religious education," M. T. Buchanan & A.-M. Gellel (Eds.) *Global perspectives on Catholic religious education in schools* içinde, Singapore: Springer, 357-368.

Hess, M. E. (2005) *Engaging technology in theological education: all that we can't leave behind*, Lanham, MD: Rowman & Littlefeld.

Hess, M. E., Gallagher, E. V., & Turpin, K. (2014) "Forum: a new culture of learning," *Teaching Theology & Religion*, 17 (3): 227-246.

Hipps, S. (2009) Flickering pixels: how technology shapes your faith, Grand Rapids, MI: Zondervan.

Hodge, D. W. (2010) "Role playing: towards a theology of gamers, C. Detweiler (Ed.) *Halos and avatars: playing video games with God, Louisville* içinde, KY: Westminster John Knox Press, 163-175.

Houghton, H. A. G. & Smith, C. J. (2016) "Digital editing and the Greek New Testament," C. Clivaz, P. Dilley, & D. Hamidovic´ (Eds.) *Ancient worlds in digital culture* içinde, Leiden, Boston, MA: Brill, 110-127.

Houston, G. (1998) *Virtual morality: Christian ethics in the computer age*, Leicester: Apollos.

Huddleston, B. (2016) *Digital cocaine: a journey toward iBalance*, Vereeniging, RSA: Christian Art.

Hutchings, T. (2007) "Creating church online: a case-study approach to religious experience," *Studies in World Christianity*, 13 (3): 243-260.

Hutchings, T. (2012) "Considering religious community through online churches," H. Campbell (Ed.) *Digital religion: understanding religious practice in new media worlds* içinde, Abingdon, New York: Routledge, 164-172.

Hutchings, T. (2017) *Creating church online: ritual, community and new media*, New York: Routledge.

Jesus.net (2019) Internet Evangelism Day. Çevirimiçi. Erişime açık: www.internetevangelismday.com/ (erişim 25 Mayıs 2020).

Laaser, M. R. & Earle, R. (2012) *The pornography trap: a resource for ministry leaders*, Kansas City, MO: Beacon Hill Press of Kansas City.

Lewis, B. (2018) "Social media, peer surveillance, spiritual formation, and mission: practising Christian faith in a surveilled public space," *Surveillance & Society*, 16 (4): 517-532.

Lochhead, D. (1997) *Shifting realities: information technology and the church*, Geneva: WCC.

Meadows, P.R. (1995) "The Gospel in cyberspace: refections on virtual reality," *Epworth Review*, 22: 53-73.

Meadows, P.R. (2012) "Mission and discipleship in a digital culture," *Mission Studies: Journal of the International Association for Mission Studies*, 29 (2): 163-182.

Mitcham, C. & Grote, J. (1984) "Aspects of Christian exegesis: hermeneutics, the theological virtues, and technology," C. Mitcham & J. Grote (Eds.) *Theology and technology: essays in Christian analysis and exegesis* içinde, Lanham: University Press of America, 21-42.

Monsma, S. V. (1986) *Responsible technology: a Christian perspective*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Moody, K. S. (2009) "Researching theo(b)logy: emerging Christian communities and the internet," C. Deacy & E. Arweck (Eds.) *Exploring religion and the sacred in a media age* içinde. Farnham: Ashgate, 237-251.

Moore, T. C. (2019) "The Bible is not a database," J. Frederick & E. Lewellen (Eds.) *The HTML of cruciform love: toward a theology of the internet* içinde. Eugene, OR: Pickwick, 52-61.

Noble, D.F. (1997) *The religion of technology: the divinity of man and the spirit of invention*, New York: Alfred A. Knopf.

Oliver, K. M. & Williams-Duncan, S. (2019) "Faith leaders developing digital literacies: demands and resources across career stages according to theological educators," *Journal of Media Literacy Education*, 11 (2): 122-145.

Ott, K.M. (2019) *Christian ethics for a digital society*, Lanham, MD, Boulder, CO, New York, London: Rowman & Littlefeld.

Parker, D.C. (2003) "Through a screen darkly: digital texts and the New Testament," *Journal for the Study of the New Testament*, 25 (4): 395-411.

Phillips, P. (2018) "The pixelated text: reading the Bible within digital culture," *Theology*, 121 (6): 403-412.

Phillips, P., Schiefelbein-Guerrero, K., & Kurlberg, J. (2019) "Defining digital theology: digital humanities, digital religion and the particular work of the CODEC Research Centre and network," *Open Theology*, 5 (1): 29-43.

Phillips, P.M. (2020) *The Bible, social media and digital culture*, Abingdon: Routledge.

Pontifical Council for Social Communications (2002a) *The Church and internet*, Vatican City. Çevrim içi. Erişime açık: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-internet_en.html (erişim 20 Şubat 2020).

Pontifical Council for Social Communications (2002b) *Ethics in internet*, Vatican City. Çevrim içi. Erişime açık: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-internet_en.html (erişim 20 Şubat 2020).

Pullinger, D. (2001) Information technology and cyberspace: extra-connected living, London: Darton, Longman & Todd.

Servant Keeper (2019) Servant PC. Çevrim içi. Erişime açık: www.servant-pc.com/ (erişim 23 Mayıs 2020).

Siker, J.S. (2017) *Liquid scripture: the Bible in a digital world*, Minneapolis, MN: Fortress Press.

Soukup, P.A. (2017) "Authority, new media and the church," M. D. Bosch, P. A. Soukup, J. L. S. M. Sanz, & D. Zsupan-Jerome (Eds.) *Authority and leadership: values, religion, media* içinde, Barcelona: Ramon Llull University, 31-40.

Spadaro, A. (2014) Cybertheology: thinking Christianity in the era of the internet, New York: Fordham University Press.

Stahl, W. A., Campbell, R. A., Petry, Y., & Diver, G. (2002) *Webs of reality: social perspectives on science and religion*, New Brunswick: Rutgers University Press.

Stetzer, E. (2014) Is an online church really a church? Christianity Today Blog Forum. Çevrim içi. Erişime açık: www.christianitytoday.com/edstetzer/2014/april/is-online-church-reallychurch.html (erişim 10 Nisan 2020).

Stoddart, E. (2019) "The internet gaze," J. Frederick & E. Lewellen (Eds.) *The HTML of cruciform love: toward a theology of the internet* içinde. Eugene, OR: Pickwick, 117-131.

Streetlights (2019) About - STREETLIGHTS. Çevrim içi. Erişime açık: www.streetlightsbible.com/about (erişim 1 Temmuz 2019).

Tanner, K. (1994) "The difference theological anthropology makes," *Theology Today*, 50 (4): 567-579.

Tillich, P. (1953) *Systematic theology*, Welwyn: James Nisbet.

Veith, G. E., Jr. & Stamper, C. L. (2000) Christians in a .com world: getting connected without being consumed, Wheaton: Crossway.

VR Church (2020) Virtual Reality Church. Çevrim içi. Erişime açık: www.vrchurch.org/ (erişim 25 Mayıs 2020).

Wellington, E. (2014) Digital disciples: faith and leadership, Duke Divinity. Çevrim içi. Erişime açık: https://faithandleadership.com/digital-disciples (erişim 21 Mayıs 2020).

White, S. (1994) *Christian worship and technological change*, Nashville: Abingdon Press.

Wynne-Jones, J. (2009) "Facebook and MySpace can lead children to commit suicide, warns Archbishop Nichols," *The Telegraph*. Çevrim içi. Erişime açık: www.telegraph.co.uk/news/religion/5956719/Facebook-and-MySpace-can-lead-children-to-commit-suicidewarns-Archbishop-Nichols.html (erişim 11 Mayıs 2011).

Katkıda Bulunanlar

Brian Altenhofen, ABD'deki Truman Eyalet Üniversitesi İletişim Bölümünde yardımcı doçenttir. Kendisi aynı zamanda Harry S. Truman Liderlik Bursiyerleri'nin direktörüdür. Sosyal medya, kişilerarası iletişim ve liderlik alanlarında dersler vermektedir. Araştırmaları sosyal medya, otorite ve lider olarak kimlik inşası üzerinedir.

Wendi Bellar, Wisconsin Üniversitesi- La Crosse'de İletişim Çalışmaları Bölümünde doktor öğretim üyesi/yardımcı doçent (assistant professor) olarak görev yapmakta ve medya çalışmaları dersleri vermektedir. Bellar'ın çalışmaları, dijital bağlamlarda gelişen dinî anlayış ve uygulamalarıyla, dinî mobil uygulama tasarımı ve dini dijital alanlarda kullanımı üzerine yoğunlaşmaktadır.

Menahem Blondheim, Kudüs İbrani Üniversitesi İletişim Bölümü ve Tarih Bölümünde Newhouse İletişim profesörü olarak görev yapmaktadır. Aynı zamanda üniversitenin Rothberg Uluslararası Okulunda lisans çalışmaları akademik direktörlüğünü yürütmektedir. Eski ve yeni medya teknolojilerine odaklanarak iletişim, tarih ve dinin yanı sıra, bunların kesişimlerini incelemekte ve bu konular üzerine dersler vermektedir.

John W. Borchert, Syracuse Üniversitesi Din Bölümünde doktora adayıdır. Dinî pratiklerin ve medya teknolojilerinin Amerikan dinî tarihi boyunca nasıl kesiştiği, özellikle

de bedenlenme/bedenleştirme ve ölüm üzerindeki etkileri gibi konular üzerinde araştırmalarına devam etmektedir. Ayrıca, Amerikan dini, bedenleşme, ölüm, Hristiyanlık ve din ve medya/teknoloji konuları üzerine dersler vermektedir.

Heidi A. Campbell, Texas A&M Üniversitesinde İletişim profesörü ve Başkanlık Etki Araştırmacısıdır (Presidential Impact Fellow). Aynı zamanda Yeni Medya, Din ve Dijital Kültür Çalışmaları Ağı'nın direktörüdür. Dijital din çalışmaları alanında aralarında *When Religion Meets New Media* (2010), *Digital Religion* (2013) ve *Digital Creatives & the Rethinking of Religious Authority*'nin (2020) de bulunduğu çok sayıda kitap ve makalenin yazarıdır.

Pauline Hope Cheong, Arizona Eyalet Üniversitesi Hugh Downs İnsan İletişimi Fakültesinde profesör, Katılım ve İnovasyon merkezinin de direktörüdür. Cheong, çalışmalarında, kâr amacı gütmeyen ve manevi topluluklar için büyük veri, nesnelerin interneti ve yapay zekâ ile bağlantılı bilgi ve otorite uygulamaları da dâhil olmak üzere dijital teknolojinin sosyo-kültürel etkileri üzerine yoğunlaşmaktadır.

Giulia Evolvi, Hollanda'nın Rotterdam kentindeki Erasmus Üniversitesinde Medya ve İletişim alanında öğretim görevlisidir. Daha önce Almanya'daki Ruhr Üniversitesinde, Bochum, bulunan Din Çalışmaları Merkezi'nde (CERES) araştırma görevlisi olarak çalışmış ve Medya ve Maddiyat odak grubunu yönetmiştir. Giulia, doktorasını Medya, Din ve Kültür Merkezi'ne bağlı olarak çalıştığı ABD'deki Colorado Boulder Üniversitesinden Medya Çalışmaları alanında tamamlamıştır. Ayrıca İtalya'daki Padua Üniversitesinde Din Çalışmaları alanında yüksek lisans yapmıştır. *Blogging my Religion: Secular,*

Muslim, and Catholic Media Spaces in Europe (Routledge) adlı kitabını 2018 yılında yayımlamıştır.

Stephen Garner, Yeni Zelanda'daki Laidlaw Kolejinde Akademik Dekan ve Teoloji alanında kıdemli öğretim görevlisi olarak görev yapmaktadır. Hem bilgisayar bilimleri hem de teoloji eğitimine sahip olan Garner'ın araştırmaları teoloji, teknoloji, medya ve popüler kültür arasındaki ilişkilere odaklanmaktadır. Heidi Campbell ile *Networked Theology* (Baker 2016) adlı kitabın yazarıdır.

Oren Golan, Hayfa Üniversitesi Eğitim Fakültesinde öğretim üyesidir. Dijital din ve çevrim içi-kendi-kendini-eğiten topluluklar üzerine yoğunlaşmaktadır. Golan, ABD ve İsrail'deki ultra-Ortodoks Yahudilik, Siyonist dinî varyant ve son zamanlarda manastır Katoliklerinin medya üretimi gibi vakaları inceleyerek dinî topluluklar arasındaki gerilimleri ve yeni medya faaliyetlerinin sosyal tezahürlerini araştırmaktadır.

Sam Han, Batı Avustralya Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesinde antropoloji ve sosyoloji kıdemli öğretim görevlisidir. *(Inter)Facing Death: Life in Global Uncertainty* (Routledge, 2020) ve diğer birkaç kitabın yazarıdır.

Christopher Helland, Daha çok çağdaş kültürde dinin yeri üzerine odaklanan Helland, Kanada'daki Dalhousie Üniversitesi Sosyoloji ve Sosyal Antropoloji Bölümünde Din Sosyolojisi doçenti olarak görev yapmaktadır. Helland, ağırlıklı olarak internetin ve World Wide Web'in çeşitli dinî gelenekler ve uygulamalar üzerindeki etkisini incelemektedir. Helland'ın araştırmaları, yeni medyanın dinî otorite ve güç, dinî bilgi arama davranışı, ritüel uygulamaları ve hatta değişen inanç sistemleri konularındaki rolünü incelemektedir. Helland'ın hâlihazırdaki

araştırma projesi, 3DVR ritüel aktivitelerini ve 3DVR kutsal alanları çevrim içi olarak incelemektedir.

Tim Hutchings, din, medya ve kültür alanında çalışan bir dijital din sosyoloğudur. Yayınlanmış araştırmaları arasında çevrim içi Hristiyan kiliseleri, dijital İnciller, Hristiyan video oyunları, dinî dergicilik ve dijital keder (digital grief) üzerine çalışmalar yer almaktadır. *Creating Church Online* (Routledge, 2017) kitabının yazarı, *Christianity and the Digital Humanities* (Claire Clivaz ile birlikte; De Gruyter 2021) kitabının editörü ve *Journal of Religion, Media and Digital Culture* (Brill) dergisinin baş editörüdür. Dr. Hutchings, Birleşik Krallık'taki Nottingham Üniversitesinde dinî etik alanında doktor öğretim üyesi/yardımcı doçent olarak görev yapmaktadır.

Rahip Mark D. Johns, Iowa, Decorah'taki Luther College'ta fahri profesör olarak görev yapmaktadır. Yaklaşık yirmi yıl boyunca İletişim Çalışmaları Bölümünde görev yapmış, elektronik medya ile ilgili konularda ders vermiş ve araştırmalar yürütmüştür. Iowa Üniversitesinden 2000 yılında Kitle İletişimi alanında doktorasını alıncaya dek, bölgesindeki Lüteryan cemaatlere hizmet sunmuştur.

Lisa Kienzl, Almanya'daki Bremen Üniversitesi Dinî Çalışmalar Enstitüsünde doktora sonrası araştırmacı olarak görev yapmaktadır. Kültürel Antropoloji ve Din Çalışmaları alanlarında doktora derecelerine sahiptir. Araştırma ilgi alanları nitel yöntemler, popüler kültürde din ve toplumsal cinsiyetin yapı-sökümü ve inşası ((de-)constructions) ve bunların dönüşümlerinin yanı sıra, ulus kavramı ve oyun kültürleri üzerine odaklanmaktadır.

Amanda Lagerkvist, varoluşsal medya çalışmalarının kurucularından biridir. Uppsala Üniversitesi Enformatik

ve Medya Bölümünde Medya ve İletişim Çalışmaları profesörüdür. Hâlen *Existential Media* (OUP ile anlaşmalı) başlıklı monografi üzerinde çalışmakta ve insan yaşam dünyasının biyometrik otomasyonu üzerine bir projeyi yönetmektedir: www.im.uu.se/research/hub-for-digtal-existence

Mia Lövheim, Uppsala Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Din Sosyolojisi alanında profesördür. Araştırmaları, dinin medyalaştırılması ve toplumsal cinsiyet üzerine odaklanmaktadır.

Knut Lundby, Norveç'teki Oslo Üniversitesi Medya ve İletişim Bölümünde emeritus profesör olarak görev yapmaktadır. Sosyoloji geçmişine sahiptir ve doktora tezini din sosyolojisi alanında yazmıştır. Lundby, *Rethinking Media, Religion, and Culture* (Stewart M. Hoover ile birlikte; Sage, 1997), *Mediatization: Concept, Changes, Consequences* (Peter Lang, 2009), *Religion Across Media* (Peter Lang 2013), *Mediatization of Communication* (De Gruyter Mouton, 2014) ve el kitabı niteliğinde, *Contesting Religion: The Media Dynamics of Cultural Conficts in Scandinavia* (De Gruyter, 2018) kitaplarının editörü ve yazarıdır.

Evelina Lundmark, Norveç'teki Agder Üniversitesinde doktora sonrası araştırmacı ve Uppsala Üniversitesi Din ve Toplum Üzerine Multidisipliner Araştırma Merkezi'nde araştırmacı olarak görev yapmaktadır. Araştırmaları din-dışı (non-religion) ve dijital medya üzerine odaklanmaktadır.

Anna Piela, Northwestern Üniversitesinde din ve toplumsal cinsiyet alanında misafir akademisyendir. Doktorasını (York Üniversitesi, Birleşik Krallık) İslami metinleri internet üzerinden yorumlayan Müslüman

kadınların kimlikleri üzerine yaptı. İkinci kitabı *Wearing the Niqab: Muslim Women in the UK and the US* başlığıyla yayımlandı.

Kerstin Radde-Antweiler, Almanya'daki Bremen Üniversitesinde Din Çalışmaları profesörüdür. Araştırmaları medyalaşan din, medyalaştırma teorisi, video oyunları, Hristiyan gelenekleri ve ritüel çalışmaları üzerine odaklanmaktadır. Radde-Antweiler, çeşitli dergilerde yayımlanmış makalelerinin yanında, *Handbook of Religion and Journalism* (Routledge 2020), *Mediatized Religion in Asia* (Routledge 2019) ve *Methods for Researching Video Games and Religion* (Routledge 2018) başlıklı kitapları kaleme almış ve çeşitli özel dergi sayılarının editörlüğünü yürütmüştür. Özellikle video oyunları ve din üzerine odaklanan ilk akademik dergi olan *Gamevironments*'ın baş editörüdür.

Hananel Rosenberg, Ariel Üniversitesi İletişim Fakültesinde kıdemli öğretim üyesidir. Başlıca araştırma alanları, cep telefonu kullanımının sosyal ve psikolojik yönleri ve gündelik hayat üzerindeki etkileri ile dinî gruplar arasında ve kültürel yerleşim bölgelerinde medya kullanımıdır. Ayrıca İsrail Eğitim Bakanlığının iletişim çalışmaları profesyonel komitesi üyesidir.

Zachary Sheldon, Baylor Üniversitesi Film ve Dijital Medya Bölümünde öğretim görevlisidir ve Texas A&M Üniversitesi İletişim Bölümünde doktorasını tamamlama aşamasındadır. Din, film ve medya üzerine yaptığı araştırmalar *Communication Studies, Journal of Media and Religion, Journal of Communication and Religion ve Journal of Religion and Film* gibi dergilerde yayımlanmıştır.

Ruth Tsuria, ABD Seton Hall Üniversitesi İletişim ve Sanat Fakültesinde doktor öğretim üyesi/yardımcı doçent

(assistant professor) olarak görev yapmaktadır. Toplumda Din Araştırma Ağı [Religion in Society] tarafından, Yükselen Bilim-insanı Ödülü'ne layık görülmüş ve Dijital Din çalışmalarına katkılarından dolayı Yeni Medya, Din ve Dijital Kültür Çalışmaları Ağı'nın öncü Dijital Din Araştırmaları Ödülü'nü almıştır. Dijital medya, din ve feminizmin kesişimini inceleyen araştırmaları *International Journal of Communication, The Communication Review ve Social Media + Society* gibi çeşitli akademik yayın organlarında yayınlanmıştır. An itibariyle ilk kitabı olan *Holy Women, Pious Sex, Sanctifed Internet: Exploring Jewish Online Discourse on Gender and Sexuality* üzerinde çalışmaktadır.

Daniel Veidlinger, Kaliforniya Eyalet Üniversitesinde Karşılaştırmalı Dinler ve Beşerî Bilimler Bölümü başkanıdır ve Asya Dinleri, Medya ve Bilim konularına odaklanmaktadır. *Digital Humanities and Buddhism* (De Gruyter, 2019) kitabının editörü ve *From Indra's Net to Internet: Communication, Technology and the Evolution of Buddhist Ideas* (Hawaii, 2018) adlı kitabın yazarıdır.

Xenia Zeiler, Helsinki Üniversitesinde Güney Asya Çalışmaları alanında doçent olarak görev yapmaktadır. Araştırmaları ve ve verdiği dersler, özellikle Hindistan ve küresel Hint toplumu ile ilgili olarak dijital medya, kültür ve toplumun kesiştiği noktada yer almaktadır. Araştırma odakları Hindistan'da video oyunları ve oyun, dijital din (özellikle Hinduizm), küresel Hinduizm ve Tantrik geleneklerdir. Son yayınları arasında *Digital Hinduism* (Routledge, 2020) adlı derleme ve *Mediatized Religion in Asia* (Routledge, 2019) adlı ortak derleme bulunmaktadır.

Dizin

A

ağ bağlantılı cemaat 89, 125, 131, 134
ağ bağlantılı din 141
ağ bağlantılı toplum 140
akıllı telefonlar 65, 331, 332, 338, 339
Altered Carbon (dizi) 380, 384
alt.pagan (Usenet grubu) 51, 52, 53, 54, 55, 56, 61, 68, 69
Amishler 406
anonim 104, 225, 270, 277, 319, 428, 429
Antariksha Sanchar 359, 363, 364, 369
apolojetik 22, 25
ARPANET 126, 127
ateist 114, 144
avatar 53, 191, 201, 372, 378, 381
aydınlatılmış onam 419, 422, 426, 431, 432
Ayşe (YouTuber) 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295

B

bağlanabilirlik 108, 109, 110, 113, 115, 120
bedenleştirme deneyimleri 358, 368
benlik sunumu 103, 105, 114
Bharatanatyam 363, 364, 365
bilgisayar-aracılı iletişim (CMC) 134
blog 109, 111, 112, 114, 164, 222, 271, 283, 301, 304, 363, 400, 419, 420, 422, 423, 424, 429, 467
boşanma 334, 338
Budizm 34, 35, 208, 209, 212, 213, 220, 227, 231, 232, 233, 401

C

Catherine Bell 60, 78
cemaat dışı 299
cemaat içi 309, 332
ceset 375
ciddi oyunlar 243
col.org.il (COL) 300, 306
COVID-19 salgını 22, 44, 91, 97, 179, 199, 200, 317, 322, 325
crownheights.info 300, 306, 307
çevrim dışı cemaat 125, 137, 139, 143
çevrim içi cemaat 131, 136, 137, 138, 139, 143, 147, 325
çevrim içi din 18, 19, 93, 111, 134, 140, 157, 196, 227, 417, 422, 438, 462
çevrim içi etkileşim 84, 133, 147
çevrim içi faaliyet 85, 185
çevrim içi ibadet 86, 128, 142, 195, 313, 319, 321, 322, 324, 327
çevrim içi kimlik 66, 106, 111, 347
çevrim içi otorite 28, 40, 345, 410

çevrim içi ritüel 36, 81, 82, 85, 92, 93, 94
çoğulculuk 288, 435

D

deontolojik 434
derin medyalaştırma 188, 199, 393, 401, 404, 405
dijital alan 91, 182, 195, 356, 376
dijital maneviyat 374, 379
dijital medya olanakları 102
dijital öte dünya 41, 372, 373, 374, 376, 377, 378, 379, 381
dijital teoloji 452, 453
dikotomi 21
dinî dijital kreatif (RDC) 408
Dinî Dostlar Cemiyeti 315
dinî kimlik 37, 102, 107, 108, 113, 116, 117, 118, 142, 186, 268
dinî otorite 29, 39, 43, 71, 83, 147, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 164, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 185, 228, 345, 348, 352, 353, 354, 355, 405, 407, 408, 409, 456, 471
dinî söylem 107
din olarak oyun 241, 245, 246, 249

E

eklesiyoloji 453, 454, 455
elçi 293
e-posta 55, 104, 106, 108, 128, 132, 162, 163, 195, 322, 420
etnografik 15, 32, 60, 70, 135, 201, 416, 440
ezan 58, 257, 258, 259, 262, 263, 264, 265

F

forum 123, 126, 145, 160, 163, 168, 169, 174, 276, 465, 467

G

geleneksel otorite 10, 345
gizlilik 421, 424, 425, 434
Grand Theft Auto 5 (bilgisayar oyunu) 192, 203
güç mesafesi 347

H

Habat 38, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310
habitus 184, 284, 457
Hac 11, 81, 85, 91, 181
Haredi 40, 330, 332, 338, 340, 341

I

Ian Barbour 446, 460
Instagram 110, 113, 130, 167, 282
ihtida 38, 283, 284, 285, 286, 287, 291, 292, 293, 294
İlahiyat 473
iletişimsel 78, 82, 90, 187, 188, 289, 309, 395, 401
İskoç mühtedi 285, 292
İsveç Kilisesi 405, 407

K

karizmatik 53, 65, 154, 169, 298, 300, 308, 346, 353, 355
karizmatik otorite 154, 346, 355
keşiş 215, 217, 228
kıble 257, 261, 262
kişiselleştirme 213, 261, 266
koşer telefon 331, 336
kurtarıcı hegemonya 62, 63

M

Mabon Sanal Halkası 52, 53, 54, 55, 57, 59, 68
manevi bedenleştirme 184
markaya dönüşüm 395

medya ekolojisi 42, 392, 394, 395, 396, 409, 410, 411
medya görünümü 52, 57, 58
medyalaşma 42, 239, 393, 396, 397, 398, 399, 400, 402, 405, 409, 410, 411
medyalaştırılmış dinî tasarım (MRD) 393, 406, 412
medyalaştırma teorisi 42, 225, 400, 405, 474
medya mantığı 401
medya pratikleri 52, 60, 61, 62, 63, 68, 240, 242, 391
medya ve din 42, 186, 240, 389, 390, 392, 403, 411
mistik 358, 363, 364, 395
mitolojik 336, 358, 360, 361, 364
Muslim Pro 37, 253, 254, 258
müezzin 263, 264
mühtedi 283, 285, 286, 289, 291, 292, 293

N

Neopagan 51, 52, 54, 56, 57, 59, 63, 68, 82, 95
neopaganizm 54, 62
nihai güç kaynağı 61

O

O Ejderha, Kanser 238
oyun ortamı modeli 241
ölüm sonrası 377, 378
ölüm sonrası iletişim 378
özgürlük 43, 245, 247, 249

P

peçeküre 282, 283, 291, 293
peçe takma 283, 284, 285, 288, 290, 291, 292, 293, 294
psikoloji 14, 390
puja 58, 97, 122, 160, 161, 177

R

retweet 226, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235

S

sanal cemaatler 127, 129, 157, 158, 197
sanal dünya 88, 130, 198, 430
Second Life 53, 56, 70, 98, 121, 130, 179, 181, 192, 193, 198, 201
siber-din 16, 17
siber kilise 451
sibernetik 308, 372, 380, 382
sosyal ağlar 38, 127, 129, 131, 144, 292, 420
sosyal ağ siteleri 110, 113
sosyal bedenleştirme 184, 191
sosyal etkileşim 38, 117, 125, 142
sosyal mesafe 91, 179
Super Mario 180
süreklilik ve tamamlayıcılık mantığı 345

T

teknolojik determinizm 395, 449
teknolojinin toplumsal olarak şekillenişi 139, 393, 406, 412
travma 193, 278
Twitter gönderileri 274

U

Usenet 51, 53, 54, 56, 57, 61, 121, 126, 436
uygun teknoloji 460
üçüncü alan 393, 397, 399, 400

V

Vatikan 89, 163, 313, 314, 351, 449, 456

video oyunları 41, 53, 91, 190, 240, 241, 250, 360, 365, 367, 454, 472, 474, 475
vlog 130, 209, 210, 214, 215, 216, 217, 218, 220

W

Web 2.0 19, 67, 371, 436
web sitesi 112, 145, 257, 277, 301, 303, 304, 306, 307, 308, 310
WhatsApp 309, 322, 331

Y

yapay zekâ 15, 146, 152, 172, 194, 381, 382, 410, 427, 428, 439, 470
yaşanan din 60
yerinden etme 157, 158, 161
YouTube 38, 53, 110, 113, 114, 163, 164, 167, 209, 210, 214, 216, 221, 282, 284, 285, 287, 292, 293, 294, 296, 455, 459
yöntemsellik 239, 246

Z

Zoom 318, 321, 322

DİJİTAL DİN

HEIDI A. CAMPBELL
RUTH TSURIA

İnternetin yaygınlaşması ile birlikte dijital platformlar hayatımızın her alanında var olmaya başladı. Dinî yaşam ve pratikler de söz konusu durumdan nasibini aldı. Bu platformlar sayesinde dinin ifade edilmesi, benzer ya da farklı inanç gruplarıyla iletişim kurma, dinî örgütlenme ve hatta toplu ibadet gibi konularda yeni imkânlar doğdu. Böylece bir "dijital din" kavramı ortaya çıktı. *Dijital Din: Dijital Medyada Dinî Pratikleri Anlamak* kitabı, bu kavramın derinlemesine bir incelemesini sunuyor; dijital çağdaki dinî pratikler ile geleneksel dinî uygulamalar arasındaki etkileşimi mercek altına alıyor. Eserin ilk bölümünde, bu alandaki çalışmalarda öne çıkan temalara yer veriliyor. Ardından gelen bölümde ise vaka çalışmaları ile İslam'dan Hinduizm'e, İngiliz Kuveykırlarından Katolik rahiplere kadar birçok dinden insan ve topluluğa dair oldukça ilgi çekici örnekler inceleniyor. Son olarak konu hakkında yapılan araştırmaların bir analizi yapılıyor. Ruth Tsuria ve Heidi A. Campbell'ın editörlüğünü üstlendiği *Dijital Din: Dijital Medyada Dinî Pratikleri Anlamak*, hepsi alanının uzmanı olan yirmi beş kişilik yazar kadrosuyla birlikte, "dijital din" hakkında yazılmış en kapsamlı eser olma özelliğine sahip.

İZ YAYINCILIK • 1355
İNCELEME ARAŞTIRMA

www.iz.com.tr
/izyayincilik

ISBN: 978-605-326-800-0

9 786053 268000